Mustafa ÖZTÜRK

Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri



ANKARA OKULU

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesi'nden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği" isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te "Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği" isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu.

Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı başkanı olarak görevini sürdüren ÖZTÜRK'ün çeşitli ilmi dergilerde yayımlanan 80 kadar makalesi ve ulusal-uluslar arası sempozyumlarda sunulan 30 civarında tebliği bulunmaktadır. *Kur'an-ı Kerim Mealî: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul 2011) adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları da şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003 (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004 (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (4) *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005 (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010 (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009 (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011. (11) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012. (12) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Ankara Okulu Yayınları: 116

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Ðti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Bizim Repro Ofs. Mat. San. Tic. Ltd. Şti.
Birinci basım: Mart 2009
İkinci basım: Mayıs 2012

ISBN 978-9944-162-18-0

Ankara Okulu Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Tefsirde
Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2012

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 7

BİRİNCİ BÖLÜM
SİYASÎ ve KELÂMÎ İÇERİKLİ POLEMİKLER 15
İmamet 15
İsmet 39
Bedâ 71
Rec'at 99
Takiyye 119
Ehl-i Beyt 147

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'AN TARİHİ, KIRAAT ve
FURÛ-I FIKIHLA İLGİLİ POLEMİKLER 173
Kur'an ve Tahrif 173
Hz. Ali ve Hz. Fatıma Mushafları 205
Kıraat 229
Ahruf-i Seb'a 251
Mut'a Nikâhı 273
Abdestte Ayakları Mesh Meselesi 309

BİBLİYOGRAFYA 335

DİZİN 349

SUNUŞ

Ehl-i Sünnet ve Şia tarih sahnesine çıktıkları günden itibaren birbirine muhalif iki İslam yorumunun teolojik düzeyde tam teşekküllü iki müesses formudur. Ehl-i Sünnet, geçmişte olduğu gibi bugün de dünya üzerindeki müslümanların büyük çoğunluğunu (sevâd-ı a'zam) oluşturmaktadır. Rakamsal olarak ifade etmek gerekirse, modern dönemdeki Sünnî müslümanların dünyadaki toplam müslüman nüfusun % 90'lık bölümüne tekabül ettiği söylenebilir. İmâmiyye (İsnâaşeriyye) Şiası ise elimizde çok sağlam veriler bulunmamakla beraber dünya müslümanlarının yaklaşık % 10'luk bir kısmını temsil etmektedir. Geçmişten günümüze bekasını koruyan bu büyük oran farkından hareketle denilebilir ki Ehl-i Sünnet iktidar, Şia muhalefet mezhebidir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası arasındaki ilişkinin öteden beri bir tür iktidar-muhalefet ilişkisi olduğu söylenebilir. Gerçi İmâmiyye Şiası özellikle Büveyhîler (932-1062) ile Safevîlerin (1501-1737) hakimiyet dönemlerinde iktidarla tanışmış veya en azından siyasi iktidarın gücünü kendi yanında hissetmenin avantajlarını yaşamış, ancak Şia'nın bu iki bahar iklimi hem lokal hem de kısa ömürlü olmuştur.

Tarih boyunca müslümanların kahir ekseriyetince benimsenen İslam anlayışını temsil etmesi hasebiyle Ehl-i Sünnet bu büyük temsil kabiliyetinden aldığı güçle kendisinin her zaman ve zeminde İslam'ın tek doğru adresi ve en doğru istikameti olduğu yönünde bir söylem geliştirmiştir. Bu ortodoks söylemin güçlenmesine önemli katkılarda bulunan Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi birçok Sünnî âlim, -bugün sırtını Sünnî geleneğe yaslayarak "modernist", "tarihselci" gibi fikrî nesep tayinlerine muhatap kıldıkları çevreleri kıyasıya eleştiren "Sünnîciler"in kimi zaman kibir ve küstahlık kokan üsluplarını anımsatır biçimde- özellikle Şiî ve Mu'tezilî çevreleri ehl-i bid'at ve dalâlet (türedi sapkınlar güruhu) olarak nitelendirmiştir.

Müslümanların sevâd-ı a'zamının Ehl-i Sünnet'e mensubiyetinde özellikle Mâtüridîlik ekolünün akıl-nakil ilişkisi bağlamında oldukça dengeli ve itidalli bir kelam sistemi geliştirmesinin etkili olduğu söylenebilir. Mâtüridîlikle ilgili bu tespit ve değerlendirme bizce de isabetlidir. Ancak unutulmamalıdır ki Ehl-i Sünnet'in ana gövdesini özellikle klasik dönemlerde Mâveraünnehr bölgesine sıkışıp kalan Mâtüridîlikten ziyade, teolojik doktrinlerinde Allah'ı mutlak kudret olarak algılayan ve dolayısıyla orta halli cebr (cebr-i mutavassıt) fikrini olumlayan Eş'ariyye oluşturmuştur. Ayrıca, öteden beri Eş'ârîliğin domine ettiği Ehl-i Sünnet'in bilindik "orta yol"cu tavrı tarihin farklı uğraklarında kimi zaman statüko ve statükoculuk lehine bir tür idare-i maslahatçılığa (oportünizm) dönüşmüştür. Diğer taraftan, Ehl-i Sünnet'in sesinin tarih boyunca gür çıkmasında siyasi iktidar gücünü arkasında hissetmesinin ve/veya en azından siyasi otoritenin "ötekiler"e (Şia, Mu'tezile vs.) karşı Sünnî ulemaya sahip çıkmasının da göz ardı edilemez bir etkisi olmuştur. Sonuçta siyasi güç teolojik gücü beslemiş ve bu keyfiyet bir yandan Ehl-i Sünnet'in sevâd-ı a'zam mezhebi olmasına, bir yandan da bu mezhebin en sahih İslam yorumu olarak sunulmasına zemin oluşturmuştur.

Genel manada Şia'ya gelince, tarih boyunca bu mezhebin payına düşen, özellikle Emeviler ve Abbasilerin hâkimiyet dönemlerinde Ehl-i Beyt ve taraftarlarına zulmetmenin adeta sabit ve standart bir devlet politikasına dönüşmesinden itibaren hemen her dönemde dışlanmak, itilip kakılmak, dolayısıyla ister istemez hep muhalefet cephesinde yer almak ve genellikle gayr-i memnun zümrelerden oluşan müslüman azınlığın kimi zaman kerhen sözcülüğüne soyunmak olmuştur. Ehl-i Beyt ve taraftarlarının Emevîler ve Abbasîler tarafından takibata uğratılıp kimi zaman çok ağır şekilde tenkil edilmesinin Şiî çevrelerde yarattığı travmalar özellikle imamet ve mehdilik ekseninde çok uç fikirler üretilmesine vesile olmuş ve bu fikirler Gulât-ı Şia diye anılan çevrelerce son derece heretik ve aynı zamanda mitik bir tarzda formüle edilmiştir.

Şia zaman içerisinde baş gösteren imamet krizlerine ve bilhassa altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) sonra zu-

hur eden ihtilaflara paralel olarak muhtelif kollara/fırkalara ayrılmıştır. Hicrî 3. asrın son çeyreğine gelindiğinde İmâmiyye Şiası kendini diğer Şiî gruplardan tefrik etmeye başlamış ve nihayet 4. yüzyılda on iki imam doktrinini geliştirmek suretiyle tam teşekküllü bir mezhep hüviyeti (İmâmiyye-İsnâaşeriyye) kazanmıştır. Büyük ölçüde Mu'tezile'nin rasyonel kelam sisteminin etkisi altında şekillenen Usûlîlik düşüncesinin hicrî 5. asrın başlarından itibaren mezhep içerisinde başat unsur olmasıyla birlikte İmâmiyye Şiası özellikle kelam ve tefsir sahasında daha makul ve mutedil bir zemine oturmuştur. Muhammed Emin el-Esterâbâdî'nin (ö.1033/1624) öncülüğünde hicrî 11. asrın başlarından 12. asrın sonlarına kadar kendisinden hâkim Şiî düşünce olarak söz ettiren Ahbârîliğin (katı nascılık) ikinci baharı paranteze alındığında, hicrî 5. asrın başlarından bugüne değin Usûlîliğin İmâmiyye Şiası'ndaki egemen dinî düşünce geleneği olduğu söylenebilir.

Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye (İsnâaşeriyye-Ca'feriyye) Şiası arasındaki ilişki başlangıçtan itibaren bir tür iktidar-muhalefet ilişkisi olduğu için, bu iki mezhebin diyalektik etki-tepki vasatında ortaklaşa ürettikleri kültür kelimenin tam anlamıyla siyasi gerginlik ve husumetten beslenen bir ihtilaf kültürüdür. Görünürdeki temel sebebi Hz. Peygamber'in vefatından sonra kimin halife olması gerektiği noktasındaki görüş ayrılığına dayanan ve zaman içerisinde dallanıp budaklanarak derin boyutlar kazanan bu ihtilaf kültürü tarihsel süreçte zengin bir reddiye edebiyatının oluşmasına yol açmıştır. Nitekim geçmişten günümüze birçok Sünnî ve Şiî âlim, muhalifinin temel tezlerini çürütmek maksadıyla müstakil eserler kaleme almıştır. Mesela, İmâmiyye Şiası'nın erken dönem kelam ve fıkıh âlimi İbn Şâzân en-Nîsâbûrî (ö. 260/874) Ehl-i Sünnet'in çeşitli konularla ilgili itikadî ve fıkhî görüşlerindeki tutarsızlıkları serimlemek maksadıyla *el-İzâh* adlı bir eser yazmıştır. Benzer şekilde bir diğer Şiî-İmâmî âlim İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî (ö. 588/1192) de *Mesâlibü'n-Nevâsıb* adlı eserini başta Ehl-i Sünnet olmak üzere Şia'ya muhalif çevreleri eleştirmek maksadıyla kaleme almıştır.

Bu tür müstakil eserlerin yanı sıra Şiî-İmâmî müelliflere ait birçok tefsir, hadis ve kelam kitabında Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Âişe, Muaviye gibi sahabilerin yanı sıra Ehl-i Sünnet'e ve Sünnî ulemaya çok ağır eleştiriler yöneltilmiştir. Mesela, Allâme Meclisî (ö. 1110/1698) Şia'nın tüm rivayet malzemesini içeren *Bihâru'l-Envâr* isimli eserinde, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bedâ konusunda Şia'ya nisbet ettiği görüşün düpedüz iftira olduğunu söylemiş ve bu arada "Allah lanet etsin" bedduasıyla andığı Râzî'yi "fanatik nâsıbî" olarak nitelendirmiştir [Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404, IV. 123-125]. Ne var ki buna benzer ağır ifadeler Sünnî âlimler tarafından da kullanılmıştır. Her şeyden önce Ehl-i Sünnet uleması Şia'yı ehl-i bidat kategorisinde değerlendirmiş, ayrıca birçok Sünnî âlim Şia'ya yönelik tenkitlerinde, "Allah onları takbih etsin", "Allah onlara lanet etsin" gibi ifadelere yer vermiştir.

Diğer taraftan kimi Sünnî âlimler Şia'yı eleştirmek maksadıyla müstakil eserler kaleme almışlardır. Ehl-i Sünnet literatüründe Şia'ya yönelik en meşhur reddiyelerden biri, İmâmiyye Şiası'nı hak ve hakikatin tek adresi olarak gösteren İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Minhâcü'l-Kerâme*'sini eleştirmek maksadıyla İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından kaleme alınan *Minhâcü's-Sünne* isimli eserdir. Bu esere Muhammed Mehdî el-Kazvînî *Minhâcü'ş-Şerîa fi'r-Reddi 'alâ İbn Teymiyye* adıyla reddiye yazmıştır. Benzer şekilde Fahreddîn er-Râzî de *el-Muhassal* adlı eserinin sem'iyyât konularıyla ilgili bölümünde Şia'nın imamet, bedâ gibi bazı görüşlerini tenkit etmiş, ünlü Şiî âlim Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1273) ise bu tenkitlere reddiye mahiyetinde *Nakdü'l-Muhassal* (*Telhîsü'l-Muhassal*) isimli bir eser telif etmiştir.

Şia'yı eleştirmek maksadıyla yazılan en meşhur eserlerden biri de Şafiî fakihi İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *es-Savâiku'l-Muhrika*'sıdır. Bu eser özellikle ilk üç halifenin hilafetlerinin meşruiyetini ispat ve Şia'nın aksi yöndeki görüşlerini tenkit maksadıyla yazılmıştır. Ancak Şiî müellif Nûrullah et-Tüsterî (ö. 1019/1610) bu esere *es-Savârimü'l-Muhrika*, Ahmed b.

Muhammed el-Murtazâ da *el-Bihâru'l-Muğrika* adıyla birer reddiye kaleme almışlardır. Öte yandan, bir diğer Şâfiî âlim Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî (ö. 927/1521) İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk* adlı eserine *İbtâlü Nehci'l-Bâtıl* isminde bir reddiye kaleme almış, ancak Nûrullah et-Tüsterî de ona karşı bir reddiye yazmıştır. Son döneme gelindiğinde Musa Cârullah Bigiyef (ö. 1949) Şia'nın Ehl-i Sünnet'e muhalif nitelikteki itikadî ve fıkhî görüşlerini eleştirmek maksadıyla *el-Veşîa fî Nakzi Akâidi'ş-Şîa* isimli bir eser kaleme almış; Şiî müellif Abdülhüseyin Şerefüddîn el-Musevî (ö. 1957) ise bu esere *Ecvibe-i Mesâil-i Cârullah* isimli bir reddiye yazmıştır. Yine aynı esere Muhsîn el-Emîn (ö. 1952) de *Nakzü'l-Veşîa (eş-Şîa beyne'l-Hakâik ve'l-Evhâm)* adında bir reddiye yazmıştır.

Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki karşılıklı eleştiri ve polemik kültürü erken dönemlerden itibaren tefsir literatürüne de yansımıştır. Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919[?]) gibi bazı Şiî-İmâmî müfessirler birçok ayetin tefsirinde başta ilk üç halife olmak üzere Şia tarafından sevilmeyen ve muhalif addedilen kişiler, düşünceler ve mezhepler hakkında kimi zaman çok ağır ifadeler kullanmışlardır. Benzer ifadeler ikinci dönem Ahbârîliğin meşhur temsilcilerinden Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1680) ve Seyyid Hâşim el-Bahrânî (ö. 1107/1695) gibi müfessirlerin rivayet ağırlıklı tefsirlerinde de yer yer zikredilmiştir. Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) gibi bazı ılımlı Şiî müfessirler ise Ehl-i Sünnet'i hem cumhur (çoğunluk) anlamına gelen hem de sıradanlığa ve meziyet fukaralığına işaret eden "Âmme" sıfatıyla tavsif etmişlerdir. Buna mukabil Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi bazı Sünnî müfessirler çeşitli ayetlerin tefsirinde Şia'yı yer yer ağır bir dille tenkit etmişlerdir. Son dönemde Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö. 1935) da *Tefsîru'l-Menâr*'da İmâmiyye Şiası'nın birçok görüşünü eleştirmiş; Şiî müfessir Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (ö. 1981) ise *el-Mîzân* tefsirinde bu eleştirilere eleştiriyle karşılık vermiştir. Muhsîn el-Emîn de *el-Husûnü'l-Menîa fî Reddi mâ Evredehû Sâhibü'l-Menâr 'ale'ş-Şîa* adıyla Reşid Rıza'ya müstakil bir reddiye yazmıştır.

Klasik tefsir literatürüne yansıyan polemikler başta imamet olmak üzere ismet, Ehl-i Beyt, takiyye, bedâ, rec'at gibi siyasi-kelâmî içerikli konular ile mut'a nikâhı ve abdestte ayakları mesh gibi birkaç fıkhî ihtilafla ilgilidir. Ne var ki Kur'an özellikle imamet, ismet, bedâ, rec'at gibi meselelerden hiç söz etmemektedir. Dolayısıyla bu meselelerin hiçbiri tefsirin konusu değildir. Ancak Kur'an tüm müslümanlar nazarında en temel meşruiyet kaynağı olduğu için, her türlü dinî-mezhebî görüş bir şekilde Kur'an'la ilişkilendirilmiş, dolayısıyla bütün bu meseleler tefsir kitaplarında kendisine yer edinmiştir. Diğer bir deyişle, temelde kelam ve mezhepler tarihiyle ilgili araştırmalara mevzu teşkil eden imamet, ismet, bedâ, rec'at, takiyye gibi meselelere dair tartışmaların büyük ölçüde naslar üzerinden yürütülmesi ister istemez müfessirleri de ilgilendirmiş ve böylece söz konusu meselelerin tamamı tefsir alanına girmiştir.

Elinizdeki bu eser bir yönüyle Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki en meşhur polemikleri mukayeseli biçimde sunmak, diğer yönüyle de bu polemiklerin Kur'an'la sahici bir ilgi ve ilişkisinin bulunup bulunmadığını, eğer varsa bunun ne düzeyde olduğunu ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu temel amaçtan hareketle eserin birinci bölümünde imamet, ismet, bedâ, rec'at gibi siyasî ve kelâmî polemik konularının daha ziyade tefsir literatüründeki içerikleri üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte söz konusu polemiklerin tarihsel kökenleri ve özgeçmişleri hakkında da kimi zaman geniş çaplı bilgiler aktarılmıştır. Bu durum ister istemez eserin ilk bölümünün önemli ölçüde kelam ve mezhepler tarihiyle ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelerden oluşmasına yol açmıştır. Eserin ikinci bölümündeki muhteva ise konuların doğası gereği ağırlıklı olarak Kur'an tarihi, Ulûmü'l-Kur'ân ve klasik tefsir kitaplarındaki bilgilerden oluşmuştur.

Ehl-i Sünnet ile Şia arasında asırlar boyu tartışılan muhtelif konuların mukayeseli biçimde ele alındığı bu eserin Şia'yı ve Şii müslümanların dinî düşünce dünyasını daha yakından tanımaya ve belki bu sayede iki mezhep arasındaki kalın buz tabakasını en azından tek taraflı olarak bir nebze eritmeye vesile olacağı

umulmaktadır. Bunun içindir ki eserde yer alan polemik konularının hiçbirinde Sünnilik ya da Şiiliğin haklılığına ilişkin bir ön kabulden hareketle fikir beyan edilmemiş, konuların işlenişinde tarafsız kalınmaya özen gösterilmiştir. Dolayısıyla kimi zaman Ehl-i Sünnet'in görüşü hakkında "isabetli" denilmiş, kimi zaman da Şia'nın görüşüne doğruluk ve haklılık payesi verilmiştir.

Sunuşu noktalarken, Şia'nın temel görüşleri hakkında derli toplu bir eser yazmam hususunda beni teşvik eden aziz dostum Prof. Dr. Naki Tütüncü'ye bu vesileyle teşekkürlerimi arz ediyorum. Ayrıca, bu eseri baştan sona okuma zahmetine katlanan değerli öğrencilerim Hadiye Ünsal ve Sami Kilinçli'ye içten teşekkürü borç biliyorum. Son olarak, eseri yayımlamaya değer bulan Ankara Okulu'na şükranlarımı sunuyorum.

Mustafa ÖZTÜRK
21 Ocak 2009
Adana

BİRİNCİ BÖLÜM
SİYASÎ ve KELÂMÎ İÇERİKLİ POLEMİKLER

İmamet

Giriş

İmamet, Hz. Peygamber'den sonra İslam toplumunun her bakımdan sevk ve idaresini üstlenecek kişinin görev ve makamını ifade eden bir kavram olarak Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki en kadim siyasî-kelâmî polemik konusunu oluşturur. İmam sıfatıyla muttasıf kişinin deruhte ettiği önderlik ve yöneticilik göreviyle ilgili farklı görüş ve düşünceler klasik kelam literatüründe genellikle imamet başlığı altında incelenir. Sünnî literatürdeki tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla imamet ile hilafet eşanlamlıdır. Şiî literatürde ise imamet meşruiyetini nastan alan nazarî önderlik ve liderliği, hilafet ise fiilî dünyevî iktidarı temsil makamını (yeryüzü sultanlığı) ifade eden bir terim olarak kullanılır. Buna göre imametin mansûs ve lâhûtî riyasete, hilafetin ise dünyevî ve nasûtî otoriteye karşılık geldiği söylenebilir. Bununla birlikte imamet kavramının hem Şiî hem Sünnî kaynaklarda dinî ve dünyevî umûrun tedvir ve tedbirini içeren genel riyaset (riyâset-i âmme) misyonu şeklinde tanımlandığı da belirtilmelidir.[1]

İmametle ilgili teorik tartışmalar Şia tarafından başlatılmış, daha sonra diğer gruplar da bu tartışmaya katılmıştır. İlk dönemlerde yaşanan siyasi mücadeleler bağlamında ilkin fiilî iktidar gücünü elinde tutan halifenin meşru olup olmadığı meselesi tartışılmış, bunu "meşru imam/halife kimdir, nasıl belirlenir, ne tür niteliklere sahip olması gerekir?" gibi sorular ekseninde

1 Bkz. Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Kum 1409, s. 12; Nasîrüddîn et-Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, Tahran 1335, s. 15; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhü'l-Mekâsıd*, Beyrut 1998, V. 232; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Beyrut 1998, VIII. 376.

muhteva kazanan diğer tartışmalar izlemiştir.[2] Milâdî 661-750 yılları arasında hüküm süren ve II. Mervan'ın 27 Zilhicce 132'de (6 Ağustos 750) öldürülmesiyle tarihe karışan Emevî devletinin yerine Abbasîlerin gelmesi Şia merkezli imamet tartışmalarını alevlendirmiştir. Başlangıçta geniş kitlelerin desteğini almak için, "Hz. Muhammed soyuna mensup bulunan ve aynı zamanda riyaseti herkes tarafından memnuniyetle karşılanacak olan bir imam" sloganıyla yola çıkan ve bu bağlamda "Peygamber ailesi" kavramını ön plana çıkaran Abbasîler, iktidara geldikten sonra ortaya koydukları kimi totaliter icraatlarından dolayı özellikle Şiî çevrelerde tam bir hayal kırıklığı yaratmıştır.[3]

Bu tarihsel vasatta bir yandan Ehl-i Beyt imamlarının taraftarları arasında imamet, mehdilik, vasilik gibi konular daha etraflı biçimde tartışılmaya başlamış, bir yandan da Şiî muhalefetin teorik temellerine dair müstakil eserler kaleme alınmıştır. Hicrî 2. yüzyılda Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) meşhur öğrencilerinden Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. II/VIII. yüzyılın sonları), Ali b. Mîsem et-Temmâr (ö.?) ve Ebû Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777) gibi şahısların "Kitâbü'l-İmâme" isimli müstakil eserler telif etmeleri[4] ve bu çerçevede imameti dinî bir mesele olarak değerlendirmeleri klasik kelam kitaplarının son bölümlerinde devlet başkanlığı konusunun ele alınması geleneğine de bir ölçüde zemin hazırlamıştır.[5] Nitekim Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den (ö. 324/936) itibaren Sünnî kelam kitaplarının sem'iyyâtla ilgili son bölümlerinde imamet meselesi ele alınmıştır. Esasen imametin sem'iyyât kapsamında ele alınması konunun muhtevasından öte Şia'nın bu konuyu bir iman esası olarak değerlendirmesinden mütevellittir. Diğer bir deyişle, Ehl-i Sünnet'in klasik kelam literatüründe imamet meselesine yer ve-

2 M. Akif Aydın, "İmâmet [Fıkıh]", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 204.

3 Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 42-43.

4 İmâmiyye'nin öncüleri ve ilk kelamcıları kabul edilen bu şahısların belli başlı düşünceleri ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Bozan, *a.g.e.*, s. 52-63.

5 Bu gelişmelerin yaşandığı süreçle ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. W. Montgomery Watt, "Erken Dönem İmamet Doktrinine Dair Mülahazalar", çev. Halil İbrahim Bulut, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1 (2005), s. 295-304.

rilmesi, bu meseleye metafizik bir anlam atfeden Şia'nın iddialarına cevap verme zaruretinden neşet etmiştir. Gerçi Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) aktardığı bilgiye göre Sünnî kelam ve fıkıh ulemasının büyük çoğunluğu da imametin özellikle İslam toplumunda dirlik ve düzenin sağlanması, hadlerin uygulanması gibi genel maslahatların temini açısından vacip (zorunlu) olduğu fikrini benimsemiştir.[6] Bu noktada Ehl-i Sünnet ile Şia arasında görüş ayrılığı yok gibidir; ancak Şia imametle ilgili vücup keyfiyetini dinî ve aşkın (müteal) sebeple ilişkilendirmiş; Ehl-i Sünnet ise vücubun aklî veya naklî (sem'î) olmasından çok, imametin pratik düzlemdeki işlevi ve gerekliliği meselesiyle ilgilenmiştir.[7] İmameti İslam toplumunun bekası ve salahı için gerekli gören Sünnî kelam ve fıkıh uleması, Şia'nın aksine imam (halife) nasbetme yönteminin nassa değil ihtiyara (seçim), dolayısıyla ictihada dayalı olduğu fikrini benimsemiştir. Bu bağlamda Sünnî âlimler ilk dört halifenin belirlenişindeki tarihsel tecrübeyi dikkate alarak imam/halife tayininde seçim ve ahd (istihlaf) olmak üzere iki temel usulden söz etmişler; ayrıca ilim, adalet, kifayet ve nesepten (Kureyş'e mensubiyet) oluşan dört niteliği halifelik için yeter şart olarak görmüşlerdir.[8] Bu anlayışa göre imamet ve hilafet gerek İslam toplumunu yönetme gerekse dinî değerleri muhafaza etme açısından Hz. Peygamber'e haleflik anlamına gelir.[9] Ancak bu misyonu yüklenecek kişi, ismet (masumiyet) vb. dinî imtiyazlara

6 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 271.

7 Bkz. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, VIII. 378-379. Ehl-i Sünnet imametin daha çok pratik fayda ve işleviyle ilgilenmiş olmakla birlikte Teftazânî (ö. 792/1390) imam nasbının Sünnîler nezdinde sem'an vacip kabul edildiğini belirtmiştir. Teftazânî, *Şerhü'l-Mekâsıd*, V. 235. Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre imam nasbının sem'an vacip oluşuna ilişkin en temel delil 2.Bakara 30. ayette geçen *innî câilün fi'l-ardi halifeten* (Ben yeryüzüne bir halife atayacağım) ibaresidir. Halife kelimesine teknik bir anlam yüklediği anlaşılan Kurtubî 38.Sâd 26 ve 24.Nur 55. gibi ayetlerle de benzer şekilde istidlalde bulunmuştur. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I. 182-183.

8 Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 277-281. Kureyş'e mensubiyet şartı kimi Sünnî alimlerce reddedilirken kimilerince bir tercih sebebi sayılmış; ayrıca bazı Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu dört şartın yanında sıhhat, müslüman olmak, akıl, buluğ, özgürlük ve erkek olmak gibi başka şartlar da zikredilmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 186-187; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut 1994, s. 31-33.

9 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 29.

sahip olmadığı gibi, insanların en bilgilisi, en faziletlisi ve en cesaretlisi olmak gibi üstün vasıflar taşımak zorunda da değildir.[10]

Şiî İmamet Nazariyesinin Genel Muhtevası

İslam siyaset tarihinde imamet meselesini tartışma platformuna taşıyan grup olması hasebiyle Şia'nın bu konuyla ilgili temel görüşlerine ayrı bir başlık açmak gerekir. İmâmiyye Şiası'nın aksiyomatik kabulüne göre imamet, başta da kısaca belirtildiği gibi dinin temel bir ilkesidir, dolayısıyla imanla ilgili bir meseledir. Bununla birlikte imamet aklen de zorunlu (vacip) görülen bir müessesedir. Çünkü her şeyden önce ümmetin dinî ve dünyevî işlerinin tedviri için bir imamın bulunması mutlak zorunluluktur. Nitekim gerek temel dinî metinlerin doğru şekilde anlaşılıp yorumlanması gerekse dinî ahkâmın muntazam biçimde uygulanması ancak imam sayesinde mümkün olur. İmam vasfını haiz kişi ümmetin dinî ve dünyevî umûrunu hakkıyla tedvir ve tanzim edebilmesi için, son derece faziletli, daha doğrusu insanların en faziletlisi, en bilgilisi, en cesuru, yaşayışı en düzgün (aslah) kişisi ve hepsinden önemlisi ilâhî korumayla masum olmalıdır. Gerek ümmeti yönetme gerekse dinî değerleri muhafaza etme açısından nübüvvet misyonunun devamı niteliğindeki imamet makamına kimin layık olduğu meselesi sıradan insanların seçim ve tercihlerine bırakılamaz. Dolayısıyla imamet konusunda tarihsel tecrübeyi yahut duygu, akıl ve ictihadı esas almak söz konusu olamaz. Bu konuda yegâne otorite nas yani Allah'ın talimatıdır.[11] Şeyh Sadûk'a (ö. 381/991) göre Allah namaz, hac, zekât gibi dinî konularda insanlara tayin ve tercihte bulunma yetkisi vermemişse böyle bir yetkiyi dinî ahkâmın en önemlisi ve en kapsamlısı olan imamet meselesinde hiç vermemiştir. Bunun aksini düşünmek akıl kârı değildir.[12]

İmamet nasûtî (beşerî) değil lâhûtî (ilâhî) bir meseledir. Dolayısıyla imam nasbı da kulların değil Allah'ın uhdesinde olan bir

10 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, Beyrut 1987, s. 471.

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî (Şeyh Müfid), *el-Mesâilü'l-'Ukberiyye*, Kum 1413, s. 52.

12 Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, Kum 1395, I. 9.

iştir. Allah'ın imam nasbına gelince, Şiî-İmâmî kelamcılara göre bu bir lütuftur. Kullara böyle bir lütufta bulunmak Allah'a vaciptir.[13] Temelde Mu'tezile'nin salah-aslah nazariyesinden beslenen bu düşünceye göre Allah kulların dinî ve dünyevî işlerine taalluk eden fiillerinde hep iyi olanı gözetir. Çünkü kulların menfaatini gözetmek ve fiillerini buna göre gerçekleştirmek Allah'a vaciptir. Bunun aksini savunmak Allah'ı zalim olarak nitelendirmekle eşdeğerdir.[14] İlâhî fiiller bir gayeye ve aynı zamanda iyiye (salah) yönelik olduğuna göre Allah kulların salahı için lütufta bulunmak zorundadır; dolayısıyla her lütuf vaciptir.[15] Toplumda dirlik ve düzenin sağlanması, insanların iyiye yönlendirilip kötülüklerden uzak tutulması ve adaletin hâkim kılınması gibi son derece önemli maslahatlar dikkate alındığında din ve dünya işlerini kapsayan bir umumî riyaset makamı olan imametin ilâhî bir lütuf oluş keyfiyeti kendiliğinden anlaşılır.[16]

Özetle, Şiî telakkiye göre imamet makamında bulunan kişi sadece İslam toplumunun dünyevî lideri değil, aynı zamanda masumiyet ve gizli bilgilere sahip olmak gibi üstün nitelikler taşıyan, dolayısıyla şeriatın içrek (batınî) boyutunu açıklamak gibi özel görevleri de bulunan dinî-ruhanî bir liderdir. Öte yandan imamet nübüvvetin devamı, risaletin mütemmim bir cüz'üdür; bu itibarla imam dinî ve dünyevî işlerin tedvirinde Hz. Peygamber'in vekilidir. Çünkü imamın temsil ettiği makam umumi riyasettir.[17] Peygamber göndermek nasıl bir lütuf ise onun yerine imam nasbetmek de bir lütuftur ve kullarına böyle bir lütufta bulunmak Allah'a vaciptir. Bu sebeple, imametin meşruiyeti nassa (haber-i sâdık) dayanır. İnsanların bu konuda seçim ve tercih hakları yoktur.[18] Çağdaş Şiî müfessir Tabatabâî (ö. 1981), 2.Bakara 124. ayetin tefsirinde imamet inancıyla ilgili bütün bu aksiyomatik kabulleri

13 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yete'allaku bi'l-İ'tikâd*, Necef 1979, s. 300.
14 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, Tebriz 1363, s. 62-63.
15 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn*, s. 15-34.
16 İmamet ve lütuf nazariyesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Metin Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, Ankara 2007, s. 40-45.
17 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, Tahran 1325, s. 40.
18 Muhammed Rıza Muzaffer, *Şia İnançları (Akâidu'l-İmâmiyye)*, çev. Abdülbâkıy Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 50-51.

yedi madde halinde şöyle sıralamıştır: (1) İmam Allah tarafından tayin edilir; (2) İmamın ilâhî korumayla masum olması gerekir; (3) İnsanlar var oldukça yeryüzünün gerçek bir imamdan yoksun kalması söz konusu değildir; (4) İmamın Allah tarafından desteklenmiş olması (müeyyed) gerekir; (5) Kulların amelleri imamın bilgisinden gizli saklı değildir; (6) İmam, insanların dünya ve ahiret konusunda ihtiyaç duydukları tüm bilgilere sahip olmalıdır; (7) İnsanlar arasında imamdan daha üstün kişilik özelliklerine sahip bir kimsenin bulunması muhaldir.[19]

Hz. Ali Eksenli İmamet Nazariyesinin Kur'an ve Sünnete Dayandırılması

Şiî âlimler lâhûtî bir anlam yükledikleri imametle ilgili temel kabullerine birçok ayet ve hadisi delil göstermişlerdir. Ancak söz konusu delillerin kahir ekseriyeti genel anlamda "imamet"ten ziyade Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Hz. Peygamber'den sonra ilk halife olması gerektiği iddiasını temellendirmeye yöneliktir. Nitekim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) *Nehcü'l-Hak* isimli eserinde, "İlk üç halifenin hilafetini meşru sayanlar akla da nakle de muhalefet etmiştir" demiş ve bu iddiasını ispatlamak üzere bir dizi aklî ve naklî delil tadat etmiştir. Hillî'nin aklî delillerine göre; (1) İmamın her şeyden önce masum olması gerekir. Ali'den başka masum bulunmadığı hususunda icma vardır. Bu keyfiyet imamet hakkının Ali'ye ait olduğunu gösterir. (2) İmametin şartı İslam öncesi dönemde günaha bulaşmamış olmaktır. Hz. Ali cahiliye devrinde hiçbir günah işlememiştir. Oysa ilk üç halife (meşâyıh) İslam öncesi dönemde puta tapmıştır. Bu yüzden onların hiçbiri imamete layık değildir. (3) İmamın nasla belirlenmesi gerekir. Ali hakkında birçok nas bulunmasına mukabil ilk üç halifenin imametleri hakkında hiçbir nas yoktur. (4) İmamet umumî riyaset olup ilim, iman, ibadet, şecaat gibi üstün nitelikler gerektirir. Bütün bu nitelikler en mükemmel şekliyle sadece Ali'de mevcuttur.[20]

19 Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, I. 270.

20 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, Kum 1407, s. 171.

Naklî delillere gelince, Hillî bu bağlamda seksen ayet ile kendisinin mütevatir olarak nitelendirdiği yirmi sekiz hadis (haber) nakletmiştir. Buna göre başta 5.Maide 55 (velâyet ayeti), 5.Maide 67 (tebliğ ayeti), 33.Ahzâb 33 (tathîr ayeti), 42.Şûrâ 23 (mevedde ayeti) ve 3.Âl-i İmrân 61 (mübâhele ayeti) olmak üzere 2.Bakara 37, 43, 124, 156, 207, 274; 3.Âl-i İmrân 173; 4.Nisa 54, 59; 5.Maide 3, 54; 7.A'râf 43-44, 172, 181; 8.Enfal 24, 62, 64, 75; 9.Tevbe 3, 19, 61, 100, 119; 10.Yûnus 2; 11.Hûd 3, 17; 12.Yûsuf 108; 13.Ra'd 4, 7, 19, 29, 43; 15.Hicr 47; 16.Nahl 43, 76; 19.Meryem 96; 21.Enbiyâ 7, 101; 22.Hac 34-35; 24.Nur 35; 25.Furkan 54; 26.Şuarâ 84; 27.Neml 89; 29.Ankebût 2; 32.Secde 18; 33.Ahzâb 25, 43, 56; 35.Fâtır 32; 37.Sâffât 24, 130; 38.Zümer 32-33; 43.Zuhruf 41, 45, 57; 47.Muhammed 30, 32; 48.Feth 29; 53.Necm 1; 54.Kamer 55; 55.Rahmân 19; 56.Vâkıa 10; 57.Hadîd 19; 58.Mücâdile 12; 66.Tahrim 4, 8; 69.Hâkka 19; 98.Beyyine 7; 103.Asr 3. ayetler Hz. Ali'nin imametine delil teşkil eder. Bütün bu ayetlerin dışında İnsan (Dehr), Âdiyât ve Asr gibi bazı sureler de sebeb-i nüzullerinden dolayı Hz. Ali'nin imametine işaret eder.[21]

Hemen belirtelim ki burada tadat edilen ayet ve sureler deyim yerindeyse devede kulak mesabesindedir. Zira Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Bihâru'l-Envâr* isimli eserinin 854 sayfaya baliğ olan 35 ve 36. ciltlerinin tamamı Hz. Ali'nin fazileti ve imameti hakkında nazil olduğu ileri sürülen ayetlere tahsis edilmiştir.[22] Ancak söz konusu ayetlerle ilgili istidlaller büyük ölçüde Kur'an dışı verilerle gerçekleştirilmiştir. Özellikle Hillî'nin kimi zaman "cumhur"a nisbet ettiği, kimi zaman da Müslim b. Haccâc (ö. 261/874) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi bazı Sünnî muhaddislerden naklettiği rivayetlerin önemli bir kısmı özelde Hz. Ali'nin genelde Ehl-i Beyt'in faziletleriyle ilgilidir. Kimi rivayetler ise muhtelif ayetlerin Hz. Ali hakkında nazil olduğu bilgisini içermektedir.[23]

21 Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hak*, s. 172-212.

22 Bkz. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404, XXXV, 1-436; XXXVI, 1-418. Hz. Ali hakkında nazil olan ayetlerle ilgili malumat 37. ciltte de önemli bir yer tutmaktadır.

23 Bkz. Ali b. İsâ el-Erbilî, *Keşfü'l-Ğumme*, Tebriz 1381, I. 301 vd.

Hz. Ali'nin imametine delil gösterilen ayetlerle istidlallerde ilgili ayetlerin mantuk ve mefhumundan ziyade, sebeb-i nüzul olarak kabul edilen rivayetlerdeki muhtevaya atıfta bulunulmuş olması konuyla ilgili Kur'an ve sünnet delillerinin iç içe geçmesine yol açmıştır. Bununla birlikte Şiî kaynaklarda Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi vasi, veli gibi sıfatlarla tavsif etmesi, Ehl-i Beyt'i Nuh'un gemisine benzetmesi, "Ben ilmin şehriyim; Ali onun kapısıdır" demesi, Hz. Ali'yi kızı Fâtıma ile evlendirmesi, mescide açılan kapılardan sadece Hz. Ali'nin evinin kapısını açık tutması gibi muhtelif konulardan bahseden rivayetler de birer müstakil delil olarak sunulmuş; ancak imametle ilgili rivayet malzemesinde daha çok menzile, muâhât, sekaleyn, hilafet (ziyafet), sancak ve kırtas hadislerine atıfta bulunulmuştur.[24]

Diğer taraftan Kur'an'da geçen *halîfe, imâm, vâris, velî, vezîr, emîn, hûdâ, hâdî, nûr, sebîl, sırat, mizan, sünnet, vesîle, şâhit, meşhûd, şehîd, şühedâ, kavl, sıdk, sâdık, sıddîk, musaddık, silm, din, iman, islam, ihsan, rıdvan, cennet, fıtrat, saat, kıble, bakiyye, yüsr, abd, ibâd, vâlid, insan, racül, ricâl* gibi kelimeler ve kavramlar ile *es-sırâtü'l-müstakîm, sâlihu'l-mü'minîn, imâmü'n-mübîn, en-nebeü'l-'azîm, el-bi'rü'l-muattala, el-kasru'l-meşîd, üzünü'n-vâiyeh, el-urvetü'l-vüskâ, zülkarneyn, dâbbetü'l-arz, lisânü sıdk, hablullah, hüccetullah, kelimetullah, zikrullah, rahmetullah, fazlullah, nimetullah* gibi terkip ve tabirlerin tümü de Hz. Ali'ye hamledilmiştir.[25] Bütün bu kavramlar ve terkiplerin Hz. Ali'ye hamledilmesi en iyimser nitelendirmeyle aşırı yorumdur. Zira 5.Mâide 5. ayetteki *ve-men yekfur bi'l-îmân* (kim imana gelmeyi reddederse) ibaresine, "Kim Ali'nin velayetini reddederse" şeklinde bir anlam takdir edilmesi[26] aşırı yorumun da ötesinde Kur'an'ın sözde tevil yordamıyla düpedüz tahrif edilmesidir. Yeri gelmişken kimi Şiî tefsirlerde gülünç, hatta şaka gibi yorumların bulunduğu da belirtilmelidir. 2.Bakara 26. ayette geçen *baûda*

24 Söz konusu hadislerin muhtevası hakkında bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hak*, s. 212-231; Erbilî, *Keşfü'l-Ğumme*, I. 326 vd.; Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, s. 62-83.

25 Bkz. Ebû Ca'fer İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*, Kum 1379, III. 46-105; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXXV. 326-426; XXXVI. 1-59.

26 Bkz. Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, Beyrut 1991, I. 326.

(sivrisinek) kelimesinin Hz. Ali'ye, 16.Nahl 68 ayette geçen *nahl* (bal arısı) kelimesinin Ehl-i Beyt imamlarına hamledilmesi[27] bu türden yorumlar arasında zikredilebilir.

Şia'nın en güçlü naklî (Kur'an ve Sünnet) delillerinden biri ve belki de birincisi 5.Maide 67. ayet ile bu ayetin nüzulüyle ilişkilendirilen ve Şiî âlimlerce mütevatir kabul edilen Gadîr-i Hum rivayetidir. Şia'nın temel hadis (haber), tefsir ve kelam kaynaklarının yanında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) gibi Sünnî muhaddislerin hadis koleksiyonlarında da farklı varyantlarıyla nakledilen meşhur bir rivayete göre[28] Hz. Peygamber Veda haccı dönüşünde (18 Zilhicce 10/17 Mart 632) Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe'ye 4 km. kadar uzaklıkta bulunan Gadîr-i Hum mevkiinde konaklamış, bu sırada "*Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen buyrukları tebliğ et. Eğer onları tam anlamıyla tebliğ etmezsen elçilik görevini yapmamış olursun. Elçilik görevini yaptığın sürece Allah seni kâfirlere karşı hep koruyacaktır. Bilesin ki Allah kâfirleri emellerine kavuşturmaz!*" mealindeki 5.Maide 67. ayet nazil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber orada hazır bulunan tüm cemaate bu ayeti tebliğ etmiş ve ardından, "Size çok değerli iki şey bırakıyorum. Bunlardan biri Allah'ın kitabı, diğeri Ehl-i beytimdir (ıtret). Benden sonra bunlara sarılırsanız asla yolunuzu şaşırmazsınız" anlamında bir söz söylemiştir.[29] Daha sonra Hz. Ali'yi sağ tarafına alan Hz. Peygamber onun elini tutup kaldırmış ve "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol" demiştir. Bu sözün ardından aralarında Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in de bulunduğu sahabiler Hz. Ali'yi tebrik etmişlerdir. Medine'ye dönüşte ise dinin kemale erdirildiğini bildiren 5.Maide 3. ayet

27 Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, Beyrut 1991, I. 48, 389.

28 Bu rivayetin Şiî ve Sünnî kaynaklarda hangi sahabiler ve raviler tarafından nakledildiğine dair geniş bilgi için bkz. İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, III. 35-36; Seyyid İbn Tâvûs el-Hillî, *et-Tarâif*, Kum 1400, I. 139-142; Cemal Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1977, s. 24-33; Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, İstanbul 1996, s. 19-61.

29 "Sekaleyn Hadisi" diye meşhur olan bu söz kimi Şiî kaynaklarda Veda haccı bağlamında zikredilmiştir. Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, I. 94.

nazil olmuştur.[30] Küleynî'nin (ö. 329/941) çağdaşı olan Furât b. İbrahim el-Kûfî'nin tefsirindeki bazı rivayetlerde bu ayetin Veda haccı sırasında Hz. Peygamber Arafat'ta iken nazil olduğu belirtilmiştir.[31] Ebû Ali et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecmau'l-Beyân*'ındaki bir rivayete göre ise Hz. Peygamber, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" sözünü bu ayet indikten sonra söylemiştir.[32]

Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) yorumuna göre 5.Maide 67. ayette Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle mükellef kılındığı ilâhî mesaj, Hz. Ali'nin imam/halife olarak tayin edilmesidir.[33] Şiî-İmâmî müfessir Kummî (ö. 307/919[?]) bu ayetin ilk kısmının, *yâ eyyühe'r-rasûlü belliğ mâ ünzile ileyke min rabbike fî 'aliyyin* [*Ey Peygamber! Ali hakkında rabbin tarafından sana indirilen mesajı tebliğ et!*]" şeklinde nazil olduğunu ve fakat sonradan *fî 'aliyyin* ibaresi kaldırılarak ayetin tahrife maruz bırakıldığını ileri sürmüştür.[34]

Şiî telakkiye göre Hz. Peygamber'in, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır." sözü ayetteki ilâhî emir uyarınca Hz. Ali'nin imametinin açıkça ilan edilmesidir; çünkü *mevlâ* kelimesi "layık, ehil, hak sahibi" gibi anlamlar içeren *vly* kökünden müştak olup burada "itaat edilmesi gereken imam" anlamında kullanılmıştır.[35]

Hz. Ali'nin imameti konusunda Şia'nın en güçlü delillerinden birisi de, "*[Ey Müminler!] Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah, O'nun elçisi ve bir de Allah'ın emirlerine tam anlamıyla boyun eğerek namazlarını devamlı ve özenli şekilde kılan, zekâtlarını veren müminlerdir.*" mealindeki velâyet (5.Maide 55) ayetidir. Şiî kaynaklarda bu ayetin Hz. Ali hakkında nazil olduğu hususunda icma bulunduğundan söz edilir. Ayetin nüzul sebebine gelince, Şiî müelliflerin yanı sıra birçok Sünnî müfessirin de naklettiği rivayete göre bir gün Mescid-i Nebevî'ye bir dilenci gelir, fakat

30 Bu rivayetin Şiî tefsir, hadis ve kelam kitaplarındaki muhtelif varyantları için bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I. 173-175; İbn Tâvûs, *et-Tarâif*, I. 143-153.
31 Bkz. Furât b. İbrâhim el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, y.y., 1410, s. I. 120.
32 Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, III. 207.
33 Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, Kum 1413, I. 175.
34 Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, I. 23.
35 Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali el-Kerâcikî, *Kenzü'l-Fevâid*, Kum 1410, II. 85.

hiç kimse ona tasaddukta bulunmaz. Bu esnada namaz kılmakta olan Hz. Ali dilencinin yalvarmasını duyar ve rükû halinde iken serçe parmağındaki yüzüğü alması için dilenciye işaret eder. Dilenci gelip yüzüğü alır. Bunu gören Hz. Peygamber namazını bitirdikten sonra başını yukarı kaldırır ve tıpkı Hz. Musa gibi, "Rabbim! Gönlüme ferahlık ver; işimi kolaylaştır; ailemden birini, kardeşim Ali'yi bana yardımcı (vezir) tayin et; onun sayesinde elimi güçlendir" diye yakarır, ardından velâyet ayeti (5.Maide 55) nazil olur.[36]

Şiî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (ö. 460/1067) göre bu ayette geçen *velî* kelimesi umûru tedvir ve tedbir eden kişi anlamına geldiği gibi "en layık" (evlâ) ve "öncelikli hak sahibi" (ehak) manasına da gelir. Bu da velayet ve imamete en layık kişinin Hz. Ali olduğunu gösterir. Ayrıca, ayetteki *vellezîne âmenû* (müminler) ibaresi Hz. Ali'ye işaret eder. Bunun yanında, rükû hâlinde iken zekât/sadaka veren tek sahabinin Hz. Ali olduğu hususunda icma vardır. Bütün bunların dışında hasr ifade eden *innemâ* edatı velayetin sadece Ali'ye ait olduğunu gösterir. Kısacası bu ayet sarih biçimde Hz. Ali'nin imametine delil teşkil eder.[37]

Hz. Ali'nin imametine delil gösterilen diğer ayet ve hadislerle istidlal keyfiyeti de aşağı yukarı bu şekildedir. Diğer bir deyişle, Şia'nın imamet konusundaki istidlalleri daha ziyade muhtelif ayetlerdeki veli, imam, ahd gibi bazı anahtar kavramların sözlük anlamları ile esbâb-ı nüzul rivayetlerine dayanmaktadır. Kuşkusuz Şia'nın bu şekilde istidlalde bulunması bir tercih değil zorunluluktur. Çünkü Şeyh Müfid'in de açıkça itiraf ettiği gibi Kur'an'da Hz. Ali'nin imametine ilişkin sarih bir ifade yoktur.[38] Gerçi erken

36 Rivayetin Şiî ve Sünnî kaynaklardaki kısa ve uzun varyantları için bkz. İbn Şehrûşûb, *Menâkıb*, III. 3; Meclisî, *Biharu'l-Envâr*, XXXV. 194-196; İbn Tâvûs, *et-Tarâif*, I. 48; Erbilî, *Keşfu'l-Ğumme*, I. 666; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, IV. 628-629; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, II. 208-209; Celâlüddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983, III. 105-106.

37 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., III. 558-561; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 273-275.

38 Şeyh Müfid bu itirafta bulunmakla birlikte Hz. Ali'nin imametinin nassa dayandığından hiç şüphe etmez. Çünkü ona göre zekâtın nisab miktarları, namazın rekâtları gibi konular hakkında da ayet ya da sarih bir Kur'an ifadesi

dönem Şiî hadis ve tefsir kaynaklarında Hz. Ali'nin imametiyle ilgili ayetlerin standart mushaf metninden çıkartıldığına dair bir dizi rivayet nakledilmiştir. Ancak Kur'an'ın lafız düzeyinde tahrif edildiğini anlatan bu rivayetler özellikle Şeyh Sadûk'tan (ö. 381/991) itibaren İmâmiyye Şiası nezdinde kabul görmemiştir. Sonuçta Şiî âlimler imametle ilgili iddialarını Kur'an'la temellendirme hususunda ağırlıklı olarak lügate ve rivayet malzemesine başvurmak durumunda kalmışlardır.

Sırası gelmişken Hz. Ali'nin imametiyle ilgili Şiî iddianın temelinde "ilâhî-kozmik-seçilmiş aile" inancının da önemli bir yer tuttuğu belirtilmelidir. Nitekim Şiî kaynaklarda Hz. Peygamber'in dilinden, "Ben ve Ali aynı nurdanız", "Allah Âdem'i yaratmazdan dört bin yıl önce ben ve Ali aynı nurdan yaratıldık" şeklinde birtakım sözler nakledilmiştir.[39] Şiî inanışa göre Hz. Ali bu nur (Nûr-ı Muhammedî) sayesinde ilim ve faziletin kaynağı olmuş, yine bu sayede bütün peygamberlerin, salih ve bilge insanların üstün niteliklerini ve manevi güçlerini kendisinde toplamıştır. Nitekim rivayete göre Allah tüm peygamberlerin ilmini Hz. Peygamber'de, onun ilmini de Hz. Ali'de cem etmiştir. Bu ilim daha sonra Ehl-i Beyt imamlarına intikal etmiştir. Çünkü imamlar hem nübüvvet şeceresi, risaletin mahalli ve rahmet evidir, hem de ilmin madeni ve varisleri, Allah'ın ahd ve zimmetleridir.[40] İşte bu yüzdendir ki İmam Ca'fer es-Sâdık -güya- şöyle demiştir:

> Eğer Musa ve Hızır'ın yanında olsaydım -yeminle söylüyorum- onlardan çok daha bilgili olduğumu kendilerine gösterirdim. Ayrıca, onlara bilmedikleri şeyleri de öğretirdim. Musa ve Hızır'a sadece geçmişte olup bitmiş şeyler hakkında bilgi verildi. Hâlbuki bize şu anda olup biten ve kıyamete kadar vuku bulacak olan her şeyin bilgisi de verildi. Biz bütün bu bilgileri Rasûlullah'tan tevarüs ettik.[41]

yoktur; ancak bütün bunlar sonuçta nassla yani Hz. Peygamber'in nassıyla [sözlü ve fiilî sünnet] sübut bulmuştur. Binaenaleyh imamet meselesinde de aynı durum söz konusudur. Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü'l-'Ukberiyye*, s. 45-46.

39 Bkz. Seyyid Bahâuddîn Haydar el-Âmulî, *Câmiu'l-Esrâr ve Menbeu'l-Envâr*, nşr. Henry Corbin-Osman Yahya, Tahran 1969, s. 382-383.

40 İmamların akıl almaz nitelikleriyle ilgili rivayetler için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfî*, "Kitâbü'l-Hücce", Tahran 1365 hş., I. 168 vd.

41 Küleynî, *el-Kâfî*, I. 261.

Bu tür Şiî rivayetler "ilâhî-kozmik-seçilmiş aile" inancının bir yansıması olarak okunabilir, dolayısıyla imamet-hilafet hakkının evvelemirde Hz. Ali'ye ait olduğu iddiasının bu inançtan beslendiği söylenebilir. Zira kadim siyaset anlayışında nasıl ki sultan olmak için ilahî-kozmik-seçilmiş bir aile söz konusu ise hem ilahî hem beşerî boyutları bulunan imamet vazifesi için de böyle bir aile şarttır ki bu da Hz. Ali ile evladıdır.[42] Aslına bakılırsa seçilmiş aileye mensubiyetin imamette öncelik hakkı doğurduğu düşüncesi Hz. Ali'de de mevcuttur. Zira erken döneme ait birçok temel kaynaktaki rivayetlere göre söz konusu düşünce bizzat Hz. Ali tarafından seslendirilmiştir. Nâşî el-Ekber'in (ö. 293/905) *Mesâilü'l-İmâme*'si ile İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) nisbet edilen *el-İmâme ve's-Siyâse* isimli eserde yer alan bazı kayıtlar Hâşimoğulları'nın Hz. Peygamber'den sonra hilafet beklentisi içinde olduklarına işaret etmektedir. Rivayete göre Hz. Ali, Hz. Ebû Bekr'e biat hususunda şunları söylemiştir:

> Ben bu görev ve makama [hilafet] sizden daha fazla hak sahibiyim. Size biat etmeyeceğim; asıl sizin bana biat etmeniz gerekir. Siz bu yetkiyi Ensar'dan aldınız ve onlara karşı "Biz Hz. Peygamber'e daha yakınız" argümanını ileri sürdünüz. Siz bu [hakkı] biz Ehl-i Beyt'ten gasp ederek almadınız mı? Siz Ensar'a karşı Hz. Peygamber'e daha yakın olduğunuz gerekçesiyle hilafete onlardan daha fazla hak sahibi olduğunuzu söyleyip emir ve yetkinin size teslim edilmesi gerektiği tezini ileri sürmediniz mi?! Şimdi aynı gerekçeyi ben sizin önünüze sürüyorum. Çünkü biz hem hayatta hem ölümde Hz. Peygamber'e sizden çok daha yakınız. Eğer iman ehli iseniz insaflı olunuz; aksi takdirde haksızlık (zulüm) etmiş olursunuz.[43]

Bir diğer rivayette ise Hz. Ali Hz. Ebû Bekr'e şu sözleri söylemiştir:

> Evet, ey Ebû Bekr! [Bugüne değin] bizi sana biat etmekten alıkoyan şey, ne senin faziletini inkâr etmek ve ne de seninle rekabete girmekti. Ancak biz Hz. Peygamber'e yakınlığımızdan dolayı bu-

42 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin Olarak Kelâm Kitapları'", *http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler*. Fazlıoğlu'nun bu makalesi ilk olarak *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*'nde [cilt: 1, sayı: 2, ss. 379-398 (2003)] yayımlanmıştır.

43 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kum 1363, s. 11.

nun [hilafet] bize ait bir hak olduğunu ve senin bu hakkı gasp ettiğini düşünüyorduk.[44]

Bu ve benzeri içerikteki diğer rivayetler nübüvvetle hilafet arasında ilişki kuran Hâşimîler'in adayı Hz. Ali'nin halifelik beklentisi içinde olduğunu göstermektedir. Ne var ki Hz. Ali'nin bu beklentisi boşa çıkmış ve belki de bu yüzden yaşadığı hayal kırıklığının izleri Ebû Bekr ve Hz. Ömer'e biat ettikten sonra dahi silinmemiştir. Zira Tebük savaşı dışında tüm savaşlara katılan ve bütün bu savaşlarda hep en ön safta yer alan Hz. Ali ilk iki halifenin döneminde geçmiş günlerdeki coşkusunu yitirmiş ve Medine'deki evinde uzlete çekilmiştir. Kanaatimizce Hz. Ali'nin bu tutumunda Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in onu siyasî alanda pasifleştirmek istemelerinin rolü olduğu kadar hilafet hususundaki beklentilerinin boşa çıkmasına bağlı küskünlüğün de hatırı sayılır bir etkisi olmuştur.[45] Sonuç olarak, Hz. Ali'nin hilafet beklentisi içinde olması doğaldır. Ancak ilgili rivayetlerden de anlaşılacağı gibi, Hz. Ali bu beklentisini herhangi bir nassa değil Hz. Peygamber'e yakın olma gerekçesine dayandırmıştır. Dolayısıyla Şia'nın bu konudaki iddiasını ayetlerle temellendirme çabası Kur'an'ı hiç konuşmadığı bir konuda konuşturmaktan başka bir anlam taşımamaktadır.

Ehl-i Sünnet'in Karşıt Argümanları

Sünnî âlimler imamet meselesini -Şia'nın aksine- dinî-itikâdî bir asıl olarak değil mükellefin fillerine taalluk cihetiyle furûattan kabul etmek ve ilgili hükümleri furû-ı fıkhın kapsamında değerlendirmekle birlikte gerek Şia'nın Hz. Ali eksenli imamet nazariyesini reddetmek gerekse Hz. Ebû Bekr'in hilafetinin meşruiyetini temellendirmek maksadıyla konuyu naslarla ilişkilendirmişlerdir.[46] Böylece bir yandan Şia'ya karşı imamet ve hilafetin nassa dayalı bir mesele olmadığını savunurken, diğer yandan ister istemez Şia'nın tuzağına düşerek kendi tezlerini naslarla temellendirmeye çalışmışlar ve sonuçta çelişkili denebilecek bir yaklaşım sergilemişlerdir.

44 Abdullah b. Muhammed Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, nşr. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 11; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 14.
45 Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 415
46 Mesela bkz. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, VIII. 376-405; Teftazânî, *Şerhü'l-Mekâsıd*, V. 232-300.

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre ilk dört halifenin hilafete geçiş sırası aynı zamanda fazilet sırasıdır. Buna göre sahabenin en faziletlisi Hz. Ebû Bekr, ikincisi Hz. Ömer'dir. Teftazânî (ö. 792/1390) Hz. Osman'ın fazilet sıralamasındaki yeri hususunda tereddüt bulunduğunu söylemekle birlikte[47] Sünnî âlimlerin büyük çoğunluğu üçüncü sıraya Hz. Osman'ı, dördüncü sıraya da Hz. Ali'yi yerleştirmiştir. İlginçtir, ashabın faziletini tayin(!) hususunda tarihsel tecrübe içerisinde fiilî bir durum olarak ortaya çıkan hilafet sırasını esas alan bu anlayış, *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserdeki ifadelere bakılırsa Ebû Hanife (ö. 150/767) tarafından da benimsenmiştir.[48] Ancak biz Ebû Hanife'nin böyle bir anlayışa sahip olma ihtimalini zayıf görüyoruz. Zira hayatıyla ilgili kaynaklardan öğrendiğimize göre Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) gibi Ehl-i Beyt imamlarıyla görüşüp akaid konusunda onlardan istifade eden, Hz. Ali'yi itikadi problemlere çözüm getiren ilk âlim olarak nitelendiren, hepsinden önemlisi hilafete Emeviler ve Abbasilerin değil Ali evladının daha layık olduğu fikrini benimseyen ve bu yüzden İmam Zeyd'in (ö. 122/740) ve Ehl-i Beyt taraftarlarının isyanlarına destek veren Ebû Hanife'nin fazilet sıralamasında hilafetteki tertibi esas alması akla yatkın gözükmemektedir. Bu itibarla, *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserin Ebû Hanife'ye ait olmadığı yönündeki tespitlerin en azından dikkate değer olduğu söylenebilir.[49]

Sünnî ulemanın Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletli kişisinin kim olduğu meselesinde ilk dört halifenin hilafete geçiş sırasını fazilet sıralaması olarak kabul etmesi aslında Şia'nın Hz. Ali merkezli imamet nazariyesini reddetme anlayışının bir neticesidir. Nitekim Sünnî kelamcıların imamet meselesinde sık sık Şia'nın görüşlerini çürütmeye çalışmaları da bunun bir göstergesidir. Özetle, Ehl-i Sünnet'in hulefa-i râşidînin fazilet sıralamasına ilişkin genel kabulü tamamen siyasi içeriklidir. Kaldı ki fazilet ahlâkî bir kavramdır; bu nitelikteki bir kavramı tarihsel

47 Teftazânî, *Şerhü'l-Mekâsıd*, V. 290.

48 Bkz. Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali el-Kârî, *Şerhü Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut 1995, s. 108-112.

49 Söz konusu eserle ilgili değerlendirmeler için bkz. İsa Doğan, *Mürcie ve Ebû Hanife*, Samsun 1992, s. 107-110.

tecrübedeki fiilî durumdan hareketle içeriklendirmek son derece tuhaftır. Klasik dönem Sünnî âlimler bu tuhaflığın en az bizim kadar farkında oldukları için, söz konusu sıralamayı tıpkı Şia'nın Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in imamet hakkını savunma tarzında olduğu gibi muhtelif ayet ve hadislerin anlam sınırlarını zorlayarak temellendirme yoluna gitmişler; buna mukabil Şia'nın naslarla istidlallerini oldukça makul izahlarla çürütmüşlerdir. Mesela Şia'nın Gadîr-i Hum ve tebliğ ayeti (5.Mâide 67) bağlamında öne çıkardığı "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" sözünü özetle şöyle tevil etmişlerdir:

Mevlâ kelimesi ilgili hadiste halife veya imam manasında değil dost ve destekçi anlamında kullanılmıştır. Öte yandan bu nebevî söz, Yemen seferinde (10/631-32) Hz. Ali'nin, bazı sert tutum ve davranışları sebebiyle Büreyde b. Husayb el-Eslemî (ö. 63/683[?]) gibi bazı sahabiler tarafından Hz. Peygamber'e şikayet edilmesi üzerine söylenmiştir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber söz konusu şikâyet hususunda Hz. Ali'ye haksızlık edildiğini düşünmüş ve hem ona sahip çıktığını göstermek hem de sevgi ve hoşnutluğunu izhar etmek maksadıyla bu sözü söylemiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber bu sözüyle samimi dostluk ve kardeşlik hususunda müslümanlara genel bir mesaj vermek istemiştir. Özetle, hadiste geçen mevlâ kelimesi hiçbir şekilde hilafet ve/veya imamet anlamına gelmez. Mevlâ ve/veya velayetten maksat, destek ve sevgidir (mevedde). Nitekim *velî* (evliyâ) kelimesi 5.Maide 51. ayette Yahudiler ve Hıristiyanların sadece kendi dindaşlarıyla gerçek dost olduklarını ve sadece birbirlerine sahip çıktıklarını ifade meyanında kullanılmıştır. Şu halde, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" sözü, "Ben kimin dostu ve destekçisi isem Ali de onun dostu ve destekçisidir" anlamına gelir.[50] Sonuçta bu hadis Hz. Ali'nin imametine değil, sadece ve sadece faziletine işaret eder.[51]

50 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, VI. 384. İbn Kuteybe de (ö. 276/889) söz konusu hadisin Hz. Peygamber ile müminler arasındaki dostluk bağının müminlerin kendi aralarındaki dostluk bağından daha samimi ve sıcak olduğunu belirtmek için söylendiğini ve bu hususun Hz. Ali örneğiyle anlatılmak istendiğini ileri sürmüştür. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1995, s. 49-50.

51 Kurtubi, *el-Câmi'*, I. 184.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimler Gadîr-i Hum hadisini asılsız kabul etmişlerse de Sünnî ulemanın çoğunluğu bu hadisin sübutundan kuşku duymamıştır. Cemal Sofuoğlu'nun değerlendirmesine göre, "Hum hadisini inkâr etmek ne kadar imkânsız ise bu hadis ile Hz. Peygamber'in Ali'yi halife olarak bıraktığını iddia etmek de o kadar imkânsızdır. Hz. Peygamber Gadîr-i Hum denilen mevkide namaz kılıp dinlenmiş ve ashabıyla sohbet etmiş olabilir. Eğer Ali'yi gerçekten halife tayin etseydi hilafet üzerine münakaşaların yoğunlaştığı günlerde İbn Teymiyye'nin de dediği gibi Hz. Peygamber'in bu vasiyetini duyanlardan hiç olmazsa birisi bunu açıklardı. Öyle anlaşılıyor ki Şiîler daha sonraları Hum hadisi diye şöhret buldurdukları bu hadise bir sebebi vürûd icat etmişler ve bunu Hum mevkiine ıtlak etmişlerdir. Zaten başta Şiîler olmak üzere hadis uyduranların metotlarından birisi de budur."[52]

Diğer taraftan Sünnî âlimlere göre tebliğ ayetinin (5.Mâide 67) Gadîr-i Hum mevkiinde nazil olduğu da müsellem değildir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bu ayetin tefsirinde sebebei nüzulle ilgili olarak on farklı rivayet nakletmiş, onuncu sırada ayetin Hz. Ali'nin fazileti hakkında nazil olduğuna dair rivayeti zikretmiş; ancak daha sonra şu isabetli izahı eklemiştir: "Bilesin ki [nüzul sebebine dair] çok sayıda rivayet varsa da ayetin en isabetli yorumu şudur: Allah, Hz. Peygamber'i Yahudiler ve Hıristiyanların tuzaklarından emin kılmış ve onlara aldırmadan tebliğ görevini sürdürmesini emretmiştir. Çünkü bu ayetin öncesi ve sonrasındaki birçok ayet Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgilidir. Bu yüzden, ayeti siyak ve sibakına uygun düşmeyen bir manaya hamletmek mümkün değildir."[53]

Fahreddîn er-Râzî Şia'nın *"[Ey Müminler!] Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah, O'nun elçisi ve bir de Allah'ın emirlerine tam anlamıyla boyun eğerek namazlarını devamlı ve özenli şekilde kılan, zekâtlarını veren müminlerdir."* mealindeki velâyet ayetiyle (5.Maide 55) istidlallerini de isabetsiz olarak değerlendirmiş ve bu

52 Cemal Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1977, s. 32.

53 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII. 42.

konudaki gerekçelerini özetle şöyle formüle etmiştir: (1) Ayetteki *veli* kelimesini yardımcı, destekçi manasına hamletmek gerekir. Çünkü ayetin siyak-sibakına uygun düşen mana budur. (2) *Veli* kelimesine imam anlamı yüklendiğinde söz konusu müminlerin ayet nazil olduğu sırada velayet (dostluk, sevgi, destek) sıfatıyla muttasıf olmadıkları sonucu ortaya çıkar. Çünkü Hz. Peygamber hayatta iken Hz. Ali imamet makamında değildi. Hâlbuki ayet müminlerin o zamanda da velayetle muttasıf olmalarını gerektirir. Ama biz velayete sevgi ve destek manası yüklediğimizde ayette sözü edilen velayet o dönemde de mevcut olmuş olur. Böylece velayeti sevgi ve destek manasına hamletmenin daha uygun olduğu sübut bulur. (3) Allah bu ayette sözü edilen müminlerle ilgili olarak yedi ayrı çoğul kipi kullanmıştır. Çoğul lafızlar tazim (yüceltme) maksadıyla tek kişi için de kullanılabilir; ancak bu kullanım hakikat değil mecazdır. Dildeki temel kural ise sözü mecaza değil hakikate hamletmektir. (4) Biz bir önceki ayetin (5.Maide 54) Hz. Ebû Bekr'in hilafetinin meşruiyetine çok güçlü bir delil teşkil ettiğini açık seçik argümanlarla ortaya koymuştuk. Şayet bu ayet (5.Maide 55) Hz. Peygamber'den sonraki ilk halifenin Hz. Ali olması gerektiğine delalet ediyorsa, bu durumda iki ayet arasında çelişki söz konusu olur ki bu batıldır. O halde ayette Hz. Peygamber'den sonraki ilk halifenin Hz. Ali olacağına delil teşkil eden hiçbir unsur bulunmadığına hükmetmek gerekir. (5) Hz. Ali Kur'an'ın tefsirini bu Râfizîler'den (Şia) çok daha iyi biliyordu. Eğer bu ayet kendisinin Hz. Peygamber'den sonra ilk halife olacağına delalet etseydi bu delili herhangi bir mahfilde dile getirirdi. (6) Tut ki bu ayet Hz. Ali'nin imametine delalet ediyor olsun; ancak biz bu ayetin nazil olduğu sırada Hz. Ali'nin imamet makamında bulunmadığı hususunda müttefikiz. Çünkü Hz. Peygamber hayatta iken Hz. Ali'nin ümmeti sevk ve idare etmesi söz konusu değildi. Bu durumda ayet ancak Hz. Ali'nin daha sonraki bir zamanda imam (devlet başkanı) olacağına delâlet eder. Bize göre Hz. Ali'nin imamet sırası -tarihsel tecrübede olduğu gibi- Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliklerinden sonradır. Çünkü ayette Hz. Ali'nin halifelik zamanını tayin eden bir beyan yoktur. (7) Ayetteki "*Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah'tır, O'nun*

elçisidir..." ifadesi kuşkusuz bütün ümmete bir hitaptır. Ümmet-i Muhammed kendilerini sevk ve idare edecek otoritenin Allah ve Resulullah olduğunu kesin olarak kabul etmiştir. Ayrıca, ayetteki ifade hem müminlerin gönüllerini hoşnut etmek hem de kâfirleri dost ve destekçi edinmeye muhtaç olmadıklarını bildirmek için serdedilmiştir. O halde, "*Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah'tır, O'nun elçisidir...*" ayetinde kastedilen, destek ve sevgi manasındaki velayettir. Ayrıca, *velî* (dost) kelimesi ayette bir defa geçmiş ve "destek" manası kastedilmiştir. Bu nedenle ilgili kelimenin aynı zamanda imamet anlamına gelmesi imkânsızdır. Zira müşterek bir lafzın aynı anda iki farklı manada kullanılmasının caiz olmayacağı sabittir. (8) Allah bir önceki ayette, "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*" (5.Maide 54) ifadesiyle müminleri övmüştür. Eğer biz, "*Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah'tır...*" ayetinde geçen *velî* (velayet) kelimesini sevgi ve destek manasına hamledersek bu ayet bir önceki ayetle de uyum hâlinde olur. Hâsılı, bütün bu izahlardan ortaya çıkan sonuç şudur: 5.Maide 55. ayette sözü edilen "velayet"ten maksat imamet değil yardım ve destektir.[54]

Daha önce de belirttiğimiz gibi Sünnî âlimler Hz. Ebû Bekr'in Hz. Peygamber'den sonra ilk halife oluşunun meşruiyetine dair birçok ayet ve hadisle istidlalde bulunmuşlardır. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) 92.Leyl 1-4, 17-21; 9.Tevbe 40, 39.Zümer 33, 55.Rahmân 46, 3.Âl-i İmrân 159, 66.Tahrim 4, 33.Ahzab 43, 46.Ahkâf 15-16, 15.Hicr 47, 24.Nur 22. ayetleri Hz. Ebû Bekr'in fazilet ve imametine delil göstermiş,[55] yine aynı maksatla birçok hadis zikretmiştir. Söz konusu hadislerden -ki bunların bir kısmının uydurma olması kuvvetle muhtemeldir- bazıları şöyle sıralanabilir:

Ebû Bekr insanların en hayırlısıdır.

Ebû Bekr'i sevmek ve ona şükran duygusu beslemek bütün ümmetime farzdır.

Güneş, peygamberlerden sonra Ebû Bekr'den daha faziletli hiç kimsenin üzerine doğup batmamıştır.

54 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII. 24-26.

55 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-Muhrika fi'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'z-Zendeka*, Beyrut 1999, s. 98-102.

Ebû Bekr benden, ben Ebû Bekr'denim.

Allah Ebû Bekr'in hata yapmasından hoşlanmaz.

Ebû Bekr cehennem ateşinden azat edilmiştir.

Ebû Bekr cennettedir/cennetliktir.

Ebû Bekr hariç bütün insanlar hesaba çekilecektir.

Benden sonra Ebû Bekr ve Ömer'e tabi olun.[56]

Doğrusunu söylemek gerekirse hilafet/imamet meselesi hakkında Kur'an'ı konuşturma gayretinde Ehl-i Sünnet'in Şia'dan aşağı kalır bir yanı yoktur. Bilebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ı bu konuda konuşturan ilk Sünnî âlimlerden biri Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936)'dir. *el-İbâne* isimli eserinin son kısmını imamet-hilafet meselesine ayıran Eş'arî 48.Feth 15-16. ayetleri oldukça zorlama bir yorumla Hz. Ebû Bekr'in hilafetinin meşruiyetine delil göstermiştir.[57] İtikadi alanda Eş'arî çizgisini takip eden Fahreddîn er-Râzî ise *Mefâtîhu'l-Ğayb* isimli tefsirinde bir yandan Hz. Ali'nin imametine delil gösterilen ayetlerin aslında Hz. Ebû Bekr'in hilafetine delil teşkil ettiğini ispatlamaya çalışmış, diğer yandan da çok sayıda ayeti salt Hz. Ebû Bekr'in hilafetine delil olarak sunmuştur. Ancak Râzî kimi istidlallerinde nassın ve aklın sınırlarını epey zorlamıştır. Mesela, "*Eğer siz Peygamber'e yardım etmezseniz bilin ki Allah ona yardım edecektir. Tıpkı kâfirler/müşrikler onu Mekke'den çıkmak zorunda bıraktıkları zaman ona yardım ettiği gibi. Nitekim Peygamber [Mekke'den Medine'ye hicret sırasında Sevr dağındaki bir] mağaraya sığınan iki kişiden biriydi ve o sırada yanındaki can yoldaşını [Ebû Bekr'i], 'Tasalanma! Çünkü Allah bizimle beraber!' diyerek teselli ediyordu...*" mealindeki 9.Tevbe 40. ayetin Hz. Ebû Bekr'in faziletine/hilafetine dair on iki delil içerdiğini ileri sürmüştür.[58] Ancak şu bir gerçek ki Râzî'nin bu ayetle istidlalleri Şia'nın Hz. Ali ile ilgili istidlallerinden daha dolambaçlıdır. Esasen Râzî'nin Hz. Ebû Bekr'in hilafetine delil gösterdiği diğer ayetlere ilişkin tevilleri de hemen hemen aynı niteliktedir. Mesela, "*Sen bizi dosdoğru yola, kendilerine lütfedip*

56 Bütün bu rivayetler için bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-Muhrika*, s. 102-115.

57 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975, s. 66-67.

58 Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVI, 51-54.

nimet bahşettiğin kimselerin yoluna eriştir..." mealindeki 1.Fâtihâ 6-7. ayetler Râzî'ye göre Hz. Ebû Bek'in hilafetine delalet eder. Şöyle ki *ihdina's-sırâta'l-müstakîm sırâtallezine en'amte 'aleyhim* ibaresi takdirî olarak *ihdinâ sırâtallezîne en'amte aleyhim* (*Bizi, kendilerine lütfedip nimet bahşettiğin kimselerin yoluna eriştir...*) şeklindedir. Allah kendilerine lütfedip nimet bahşettiği kimseleri başka bir ayette, "*İşte onlar Allah'ın kendilerine lütfedip nimet bahşettiği, peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salih kimselerle beraberdir. Onlar ne güzel arkadaştır!*" (4.Nisa. 69) şeklinde açıklamıştır. Şüphe yok ki sıddıkların birincisi ve öncüsü Ebû Bekr es-Sıddîk'tir. Şu halde ayetin manası, "*Allah bize Ebû Bekr ve diğer sıddık kulların sahip oldukları hidayeti istememizi emretmiştir*" şeklindedir. Şayet Hz. Ebû Bekr bir zalim (günahkâr) olsaydı ona uymamız caiz olmazdı. İşte bütün bu anlattıklarımızdan, ayetin Hz. Ebû Bekr'in halifeliğine delil teşkil ettiği sonucuna ulaşılır.[59]

Râzî bu tür istidlallerinin yanı sıra diğer bazı ayetler üzerinden Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ali'yi fazilet yarışına sokmuştur. Diğer bir deyişle Râzî Şiî âlimlerin Hz. Ali'nin faziletine delil gösterdikleri kimi ayetlerin aslında Hz. Ebû Bekr'in faziletine delil teşkil ettiğini ileri sürmüş ve fakat bu iddiasını temellendirirken ilgili ayetleri Şiî-Sünnî polemiğine kurban etmiştir. Mesela, 39.Zümer 33. ayette geçen *saddeka bih* (hakikati/ilahi mesajı tasdik eden) ibaresi Râzî'ye göre Hz. Ali'ye değil Hz. Ebû Bekr'e işaret eder. Râzî Şia'ya reddiye niteliğindeki bu görüşünü şöyle formüle eder:

> Bilesin ki "hakikati/ilâhî mesajı tasdik eden"den maksat ister belli bir kişi olsun ister bu sıfatla muttasıf bütün kişiler olsun, sonuçta Hz. Ebû Bekr buna dâhildir. "Hakikati tasdik eden" ifadesinin belli bir kişiye delalet etmesi durumuna gelince, ayetin bu durumda da Hz. Ebû Bekr'e delalet ettiği açıktır. Çünkü ayetteki ifade evvel emirde [Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği] hakikati/ilâhî mesajı ilk tasdik eden kimseleri kapsamaktadır. Âlimler hakikati ilk tasdik eden en faziletli kişinin Hz. Ebu Bekr ve/veya Hz. Ali olduğunda icma etmişlerdir. Ancak ayetteki ifadeyi Hz. Ebû Bekr'e hamletmek daha uygundur. Çünkü Hz. Ali Hz. Peygamber'in risaletle görevlendirildiği dönemde küçük bir çocuk idi. Dahası o, evden dışarı çıkamayan bir bebek gibi idi. Hz. Ali'nin çocukluk çağında

59 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 209.

hakikati tasdik etmiş olmasının [İslam'ın o dönemdeki gücüne] kayda değer bir güç ve kuvvet katmayacağı malumdur. Hz. Ebû Bekr'e gelince, [Hz. Peygamber'in tebliğe başladığı dönemde] Ebû Bekr hem yaşça büyük hem de makam ve mevki bakımından üst düzeyde bir kişi idi. Binaenaleyh, onun hakikati tasdik etmesi İslam için çok önemli bir güç ve kuvvet ifade eder. İşte bu sebeple ayetteki ifadeyi Hz. Ebû Bekr'e hamletmek daha uygundur.[60]

Değerlendirme ve Sonuç

İslam siyasi tarihindeki en kadim tartışma konularından biri ve belki de birincisi olan hilafet ya da imamet Kur'an'ın ilgilendiği bir mesele değildir. Bu yüzdendir ki Kur'an Hz. Peygamber'den sonra kimin imam/halife olacağına dair hiçbir beyan içermez. Hâl böyle iken Şiî-İmâmî âlimler imamete lâhûtî bir anlam yüklemiş ve bu meseleyi bir inanç ilkesi olarak telakki etmiştir. Bu anlayış temelinde imamın seçimle değil nasla belirlendiği iddiasını savunan İmâmiyye Şiası gerek bu iddiasını gerekse Hz. Peygamber'den sonraki ilk halifenin Hz. Ali olması gerektiği yönündeki aksiyomatik kabulünü temellendirmek için birçok ayet ve hadisle istidlalde bulunmuştur. Ancak Şia'nın istidlalde bulunduğu nasların hiçbiri Hz. Ali'nin imametine delil teşkil edecek nitelikte değildir. Çünkü Kur'an, başta da belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber'den sonra kimin halife olacağı meselesiyle ilgilenmemektedir.

Şia tarih boyunca muhalefet cephesinde yer aldığı için, imamet konusunda tarihsel tecrübeden kopuk ve aynı zamanda oldukça romantik bir nazariye geliştirmiştir. Nitekim Şii hadis (ahbar) koleksiyonlarında özelde Hz. Ali'ye genelde tüm Ehl-i Beyt imamlarına atfedilen insanüstü nitelikler dikkate alındığında Şii romantizminin ne boyutlarda olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bu arada Ali ve evladıyla ilgili "ilâhî-kozmik-seçilmiş aile" inancının da bu romantizmi beslediği belirtilmelidir.

Sünnî imamet/hilafet anlayışına gelince, Ehl-i Sünnet öteden beri iktidar mezhebi olduğu için olgusal duruma ve/veya reel po-

60 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI. 243. Râzî'nin Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ali'yi fazilet yarışına sokması ve dolayısıyla Kur'an'ı Şii-Sünnî polemiğine kurban etmesi ile ilgili bir diğer ilginç örneğe 92.Leyl 17-19. ayetlerin tefsirinde rastlanabilir. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI. 185-186.

litiğe uygun bir hilafet nazariyesi geliştirmiştir. Mamafih imamet konusu İmam el-Eş'arî'den itibaren Sünnî kelam kitaplarının sem'iyyât bölümünde işlenmiştir. Bunun temel sebebi, Şia'nın imametle ilgili temel görüş ve iddialarına aynı kontekstte cevap vermek gerektiği düşüncesidir. Nitekim Sünnî kelamcıların imamet bahsinde çok kere Şia'nın görüş ve iddialarını çürütmeye çalışmaları da bunun bir göstergesidir. Ehl-i Sünnet uleması tarihsel tecrübeye uygun bir imamet/hilafet nazariyesi geliştirmiş ve buna bağlı olarak meseleyi furûat kapsamında değerlendirmiş olmakla birlikte Hz. Ebû Bekr'in hilafetini naslarla temellendirmeye çalışmakla bir anlamda Şia'nın tuzağına düşmüş ve böylece -tıpkı İmâmiyye Şiası'nın yaptığı gibi- birçok ayeti hiç konuşmadığı bir konuda konuşturmuştur.

İsmet

Giriş

Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası arasındaki ismet polemiği kadim ve köklü imamet tartışmasının bir cüz'üdür. Kelâmî bir içerik taşıyan ve fakat bu içeriği oldukça yapay gözüken ismet polemiğinin odak noktası Ehl-i Beyt imamlarının günahtan masum ve münezzeh olup olmadıkları meselesidir. Bilindiği gibi ismet teriminin İslam düşüncesindeki yaygın anlam ve kullanımı salt peygamberlerle ilgilidir. Bu anlamda ismet, peygamberlerin günahtan korunmuş olmalarını ifade eder. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre ismet/masumiyet peygamberlere mahsus bir sıfattır; ancak bu sıfatın keyfiyeti ihtilaflıdır.

Arap dilinde, "engel olmak, korumak" manasına gelen *a-s-m* kökünden türetilmiş bir isim olan ismet kelimesi,[61] terimsel anlamda kısmen farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelamında "peygamberlerin günah işleme hususunda Allah tarafından korunması" şeklinde terimleşen ismet, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) tanımına göre en genel çerçevede, "günah işleme gücü bulunmasına rağmen günahlardan kaçınma melekesi"ne (*meleketü ictinâbi'l-me'âsî mea't-temekküni minhâ*)[62] işaret eder. Râğıb el-İsfahanî (ö. 502/1109[?]) peygamberlerin günahtan korunması hususunda ilâhî kaynaklı birkaç faktörden söz etmiştir. Bunlardan ilki, peygamberlerin Allah tarafından saf ve temiz bir tabiatta yaratılmış olmasıdır. İkinci bir faktör, peygamberlerin bedensel ve ruhsal açıdan üstün meziyetlerle donatılmasıdır. Diğer bir faktör, peygamberlerin ilâhî yardıma mazhar olması ve yine Allah tarafından azim ve kararlılık gibi sıfatlarla muttasıf kılınmasıdır. Bir diğer faktör ise Allah'ın

61 Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut 1986, s. 1469.

62 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1995, s. 150.

peygamberlerde ruhsal dinginlik yaratması, kalp ve gönüllerini (şeytanî dürtülerden) koruması ve onları hayra muvaffak kılıp başarıya ulaştırmasıdır.[63]

İsmet sıfatının genel çerçevede ne ifade ettiği hususunda ittifak bulunmakla birlikte bu sıfatın spesifik niteliği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mâtüridîlere göre ismet sıfatı, ilâhî bir lütuf olup peygamberi kötü fiillerden caydırıcı ve hayırlı fiillere sevk edici bir keyfiyete sahiptir; ancak bu keyfiyet peygamberin iradesini işlevsiz kılmaz. Bu itibarla, peygamberin ismet sıfatıyla muttasıf olması onu taate zorlamadığı gibi günah işlemekten de aciz bırakmaz. İmam Mâtüridî'nin (ö. 333/944) "ismet mihneti izale etmez" (*el-ismetü lâ tüzîlü'l-mihnete*)[64] şeklindeki veciz ifadesinde özetlenen bu görüşe mukabil Eş'arî kelamcıları ismetin keyfiyeti hususunda oldukça farklı bir tanım geliştirmişlerdir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) tercih ettiği tanıma -ki bu tanım kısmen farklı bir varyantıyla Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) atfedilmiştir-[65] ismet, Allah'ın peygamberlere taat gücü vermesi, masiyet gücü vermemesidir.[66] Diğer bir ifadeyle ismet, Allah'ın peygamberlerde günah fiilini yaratmamasıdır. Buna göre denilebilir ki ismet, peygamberin günah işlemesine engel olan ve aynı zamanda onu taate zorlayan bir sıfattır.[67]

İmâmiyye'nin konuyla ilgili görüşüne gelince, Şiî-İmâmî gelenekteki rasyonel kelam ekolünün kurucu figürlerinden birisi olan Şeyh Müfîd'e (ö. 413/1022) göre ismet sıfatı ilâhî bir lütuftur. Ancak bu sıfat masumun (peygamber ve imam) günah işleme gücünü ortadan kaldırmadığı gibi onu zorunlu olarak iyi

63 Ebü'l-Kâsım Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 504.

64 Nûrudddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979, s. 54.

65 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye nisbet edilen tanım, "taat gücünün bulunması ve/veya masiyet gücünün bulunmaması" (*el-ismetü hiye'l-kudretü 'ale't-tâati ev 'ademü'l-kudreti 'ale'l-ma'siyeti*)" şeklindedir. Bkz. Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-Belâğa*, Kum 1404, VII. 7.

66 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 169. Mâtüridîler ve Eş'ârîlerin ismet sıfatının mahiyet ve keyfiyetiyle ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991, s. 27-30.

67 Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, VIII. 306.

işler yapmaya da sevk etmez.[68] Belli ki Şeyh Müfîd'in bu görüşü Mu'tezile'den mülhemdir. Zira Mu'tezile de ismet sıfatını ilâhî bir lütuf addeder. Bu lütuf sayesinde masum (peygamber) günahlardan korunmuş olur.[69]

Görüldüğü gibi ismet sıfatının keyfiyeti hususunda Mâtürîdiyye ile Mu'tezile ve Şia'nın görüşleri büyük ölçüde örtüşmektedir. Buna mukabil Eş'arîler Allah-insan ilişkisinde ilâhî irade ve kudreti cebr fikrini olumlayacak düzeyde ön plana çıkarmanın muktezası gibi gözüken ismet tanımlarında peygambere bir anlamda meleklik vasfı atfetmişlerdir.[70] Bununla birlikte, Ehl-i Sünnet kelamcıları nübüvvetten önce ve sonra peygamberlerin kasten veya sehven yüz kızartıcı günahlardan korunmuş oldukları noktasında hemfikirdir. Ayrıca, Ehl-i Sünnet ulemasının çoğunluğuna göre peygamberlerin yüz kızartıcı olmayan günahları unutarak veya yanılarak işlemeleri mümkündür. Yine Ehl-i Sünnet ulemasının çoğunluğu peygamberlerin nübüvvet öncesi dönemde günah işlemelerinin mümkün olduğunu düşünür. İsmet sıfatının risaletle ilgili boyutuna gelince, İslam âlimleri peygamberlerin tebliğ ettikleri konularda yalan söylemekten korunmuş oldukları hususunda hemfikirdir.[71]

İmâmiyye Şiası peygamberlerin ismeti konusunda abartılı denebilecek bir anlayışı benimsemiştir. Şeyh Müfîd'in ifadelerine göre peygamberler nübüvvetten önce ve sonra küçük-büyük bütün günahlardan ve failini hafifmeşrep insan konumuna düşüren tüm küçük hata ve kusurlardan masumdurlar. Failini hafifmeşrep insan konumuna düşürmeyecek nitelikteki küçük hata

68 Şeyh Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, [*Evâilü'l-Mâkâlât*'la birlikte], Tebriz 1363, s. 214-215. Ayrıca bkz. Nasirüddîn et-Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, s. 20; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Envârü'l-Melekût fi Şerhi'l-Yâkût*, Tahran 1338 hş, s. 195.

69 Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965, s. 780. Şîî kelamının rasyonelleşme sürecinde Mu'tezile etkisine dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şîî Kelamının Teşekkülü ve Mu'tezile", *İslâmiyât*, cilt. 2, sayı: 3 (1999), s. 153-170; a. mlf., "Akla Dayalı Şiî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 13, sayı: 1 (2000), s. 101-113.

70 Benzer bir değerlendirme için bkz. Mehmet Bulut, "İsmet", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 135.

71 Geniş bilgi için bkz. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, VIII. 288-306; Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, s. 33-105.

ve kusurlara gelince, nübüvvetten önce peygamberlerden bu tür hataların sadır olması mümkündür; ancak onların bilerek isteyerek böyle hatalar yapmaları söz konusu değildir.[72]

Şeyh Müfîd bu görüşü İmâmiyye Şiası'nın çoğunluğuna atfetmiştir. Buna karşılık Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) aynı görüşü İmâmiyye Şiası'nın tamamına ait bir görüş olarak zikretmiştir.[73] Bir diğer İmâmî âlim İbnü'l-Mutahhar Hillî (ö. 726/1325) ise peygamberlerin masumiyetleri konusunda tüm İmâmiyye Şiası'na izafe ettiği görüşü şöyle özetlemiştir: "Peygamberler küçük ve büyük günahlardan masumdurlar. Yine onlar nübüvvetten önce ve sonra kasten yahut unutarak günah işlemekten münezzeh oldukları gibi her türlü reziletten, ayıp ve kusurdan, bayağılık, seviyesizlik anlamına gelen tüm davranışlardan da münezzehtirler."[74]

Hillî, bu konuda farklı düşünen Eş'arî kelamcıların peygamberlerin günah işlemelerini mümkün gördüklerini belirtir. Hillî'nin ifadesine göre kimi Eş'arîler nübüvvetten önce ve sonra peygamberlerin küfre girmelerini dahi mümkün görmüşlerdir.[75] Evet, Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğunluğu peygamberlerin unutarak veya yanılarak küçük günahlar işlemesini mümkün görmüştür. Hatta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi bazı Sünnî-Eş'arî kelamcılar peygamberlerin kasten küçük günah işleyebileceğinden dahi söz etmiştir.[76] Ancak hemen be-

72 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 62.

73 Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtazâ, *Tenzihü'l-Enbiyâ*, Kum trs., s. 2.

74 İbnü'l-Mutahhar el-Hilli, *Nehcü'l-Hak*, s. 142. Meclisî peygamberlerin masumiyetine dair dokuz gerekçe saymıştır. Bunlardan bir kısmı şöyle özetlenebilir: Allah peygamberleri elçi olarak göndermiş ve onlara itaati emretmiştir. Bu durum onların günahtan korunmuş olmalarını gerektirir. Peygamber günah işlediğinde Allah tarafından kınanıp lanetlenmeyi ve azaba çarptırılmayı hak eder. Peygamber günah işlediği takdirde onun tebliğine muhatap olan insanların bu tebliği reddetmeleri gerekir. Peygamber günah işlediği takdirde sıradan insan seviyesine düşer. Yine peygamber günah işlediği takdirde şeytanın ayartığı insanlar zümresine dâhil olur ve dolayısıyla muhlis kul olmaktan çıkar. Bkz. Dwight M. Donaldson. *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak*, London 1933, s. 321.

75 Hillî, *Nehcü'l-Hak*, s. 142.

76 Cüveyni'ye göre peygamberlerin küçük günahlar işlemesini nefyeden hiçbir aklî ve naklî delil mevcut değildir. Buna mukabil, peygamberlerin kıssalarıyla ilgili kimi ayetler aksi görüşe delil teşkil etmektedir. Bkz. Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah el-Cüveynî, *el-İrşâd*, Mısır 1950, s. 356-357.

lirtelim ki bu görüş peygamberlerin sürekli günah işledikleri ve/veya günah işlemeyi alışkanlık haline getirdikleri anlamına gelmez. Aksine peygamberler günahta asla ısrar etmezler; üstelik Allah tarafından ikaz edilirler ve dolayısıyla günahı derhal terk ederler.[77]

Öyle görünüyor ki Hillî'nin Eş'arîlere yönelik görüş atfı sorunludur. Çünkü peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra büyük günah işlemelerinin ve hatta küfre girmelerinin mümkün olduğuna ilişkin görüş, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve diğer bazı Eş'ari âlimler tarafından Haşviyye'ye[78] nisbet edilmiş ve kesin bir dille reddedilmiştir.[79] Kaldı ki Eş'arîlikte genel kabul gören ismet tanımı dikkate alındığında peygamberlerin -en azından teorik olarak- değil küfre girmeleri günah işleme imkânları dahi yoktur. Bu noktada Eş'arî kelamcıların ismet konusunda birbiriyle çelişen görüşlere sahip oldukları da belirtilmelidir.

Çeşitli ayetlerde Hz. Peygamber'in ve diğer bazı nebilerin birtakım hatalarından bahsedildiği[80] nazarı itibara alındığında peygamberlerin unutarak veya yanılarak günah işlemelerini mümkün gören Ehl-i Sünnet ulemasının Kur'an'daki beyanlara muvafık bir görüşü savunduğunu, buna mukabil peygamberlerin günah işlemek şöyle dursun yanılma ve unutma gibi hallerden bile münezzeh olduğunu iddia eden Şia'nın isabetsiz bir anlayışa sahip olduğunu söylemek gerekir. Esasen, Şia'nın peygamberlere bir tür meleklik statüsü atfetmesi aslında -İbn Ebi'l-Hadîd'in

77 Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, s. 102.

78 Kısaca "Boş konuşanlar" anlamına gelen "Haşviyye" (Haşeviyye) İslam düşünce tarihinde muayyen bir mezhebin adı olmaktan ziyade, başta Ehl-i Hadis olmak üzere muhtelif kelam ve tasavvuf ekollerinde temsilcileri bulunan bir zihniyete işaret eder. Bu zihniyetin alamet-i farikası, nassların anlaşılmasında akıl ve düşünceyi devre dışı bırakmak ve "Yorum yok!" anlayışından hareketle nassların salt zahirî manalarını esas almaktır. Teşbih ve tecsimi olumlayan fikirleri savunmakta beis görmeyen bu zihniyetin İslam düşünce tarihinin hemen her uğrağında temsilcileri olmuştur. Dolayısıyla Haşviyye muayyen ve/veya müstakil bir mezhep olmadığı gibi belli bir tarihsel kesite hasredilebilecek bir zihniyet de değildir. Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", http://www.cumhuriyet.edu.tr/ederat; Metin Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 426-427.

79 Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III. 8-15.

80 Bkz. 8.Enfâl 67-68; 9.Tevbe 43; 21. 20.Tâ-hâ 121; 21.Enbiyâ 87-88; 33.Ahzâb 37; 38.Sâd 21-25; 80.Abese 1-11.

de (ö. 656/1258) işaret ettiği gibi-[81] masum imam telakkisinin bir sonucudur. Çünkü Ehl-i Beyt imamlarının küçük-büyük tüm günahlardan, her türlü hata ve nisyandan uzak oldukları kabul edilince ister istemez peygamberlerin de aynı sıfatlarla muttasıf olmaları gerekir. Aksi hâlde imamların peygamberlerden üstün olduklarını söylemek gerekecektir.

Sonuçta, neresinden bakılırsa bakılsın, İmâmiyye Şiası'nın peygamberlerle ilgili ismet anlayışı en iyimser değerlendirmeyle isabetsiz gözükmektedir. Nitekim Sünnî kelamcılar da Şiî-İmâmî ismet telakkisini naslara ters düştüğü gerekçesiyle reddetmişler, ayrıca peygamberlerin ölümle tehdit edilmek gibi çok ciddi bir sıkıntıyla karşı karşıya kalmaları hâlinde takiyye yoluyla inkârcılık izharında bulunmalarını caiz gören Şiî anlayışı da eleştirmişlerdir.[82] Ancak burada bir kez daha belirtelim ki Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası arasında cereyan eden ismet polemiğindeki odak nokta peygamberler değil imamlardır. Zira İmâmiyye Şiası'na göre imamlar da tıpkı peygamberler gibi ismet sıfatıyla muttasıftırlar. Dinin korunması, hadler ve diğer dinî hükümlerin uygulanması gibi hususlarda peygamberlerle aynı konumda olan imamlar bilerek veya bilmeyerek hiçbir günah işlemedikleri gibi unutarak veya yanılarak hata da yapmazlar. Ayrıca, Şiî-İmâmî ulemanın çoğunluğuna göre imamlar bütün hayatları boyunca bu sıfatları taşırlar.[83]

Şiî-İmâmî Gelenekte Masum İmam Nazariyesinin Tarihsel Kökeni

Şeyh Sadûk diye şöhret bulan İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *Me'âni'l-Ahbâr*'ındaki bir rivayete bakılırsa, Ehl-i Beyt imamlarının günahtan korunmuş oldukları fikri -muhtemelen- ilk defa İmâmiyye Şiası'nın dördüncü imamı Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn (ö. 94/713) tarafından dile getirilmiştir. İlgili rivayette

81 Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-Belâğa*, VII. 11.

82 İmâmiyye Şiası'na ait olup olmadığı ayrıca tahkik edilmesi gereken bu anlayışın tenkidi için bkz. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, VIII. 289; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V. 50; Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâzî (Beyâzîzâde Ahmed Efendi), *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Mısır 1949, s. 322-327.

83 İbn Bâbeveyh el-Kummî, *İlelü'ş-Şerâi*, Kum trs., I. 203; Şerîf el-Murtazâ, *Tenzihü'l-Enbiyâ*, s. 9; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hak*, s. 164.

Zeynelâbidîn, "Bizden [Ehl-i Beyt'ten] olan imam ancak ve ancak masum olur. Ne ki ismet yaratılışın (hilkat) görünür veçhesiyle ilgili bir sıfat değildir. Dolayısıyla bu sıfat zahirî düzeyde tanınıp bilinmez. Bu yüzden, ismet mutlak surette nassa dayalı olur." demiş ve "Ey Rasûl evladı! Peki, o halde 'masum' ne anlama gelir?" şeklindeki bir soruya da şöyle cevap vermiştir: "Masum, Allah'ın ipine [Kur'an] sımsıkı sarılan kimse demektir. İmam ve Kur'an kıyamete kadar birbirinden ayrılmaz. İmam'ın gösterdiği yol Kur'an'a, Kur'an'ın gösterdiği yol İmam'a çıkar. Bu da tam anlamıyla, 'İşte bu Kur'an dosdoğru yola iletir' [17.İsrâ 9] mealindeki ilâhî beyanda ifadesini bulur."[84]

Bu rivayet sahih kabul edildiği takdirde imamlara masumiyet atfetme düşüncesinin İmâmiyye Şiası'nın diğer Şiî fırkalardan kendisini tefrik edip on iki imam doktrinini temellendirmeye çalıştığı hicrî IV. (X.) asrın ikinci yarısından çok önceki bir zaman diliminde seslendirildiğini söylemek gerekir. Bununla birlikte, Zeynelâbidin'in "masum" kelimesine "Allah'ın ipine (Kur'an'a) sımsıkı sarılan kimse" manasından fazla bir içerik yüklemediği de belirtilmelidir. Ayrıca, Zeynelâbidîn'e isnat edilen rivayetin sıhhati müsellem değildir. Bize göre rivayetin uydurma olması kuvvetle muhtemeldir. Zira İmam Zeynelâbidin'in torunu olan ve Şia'nın hemen bütün itikâdî doktrinlerinde kurucu figür olarak kendisine atıfta bulunulan İmam Ca'fer-es-Sâdık (ö. 148/765) dahi imamların masumiyetinden söz etmediği gibi bildik anlamda bir imamet iddiasını da seslendirmemiş; aksine erken dönem Şiî-İmâmî müelliflerden İbn Ebî Zeyneb diye de anılan Ebû Abdillah en-Nu'mânî'nin (ö. 360/971) *Kitâbü'l-Ğaybe*'si ile diğer birçok Şiî kaynakta nakledilen bir dizi rivayette belirtildiği üzere, bazı insanların kendisine imam, vasi, mehdi gibi birtakım sıfatlar yakıştırmasıyla ilgili olarak, "Kimileri iddia ediyor ki [güya] ben kendilerinin imamıymışım. Allah'a yemin olsun ki ben onların imamı falan değilim. Allah lanet etsin onlara! Zira ben ne zaman bir şeyi sır bilip sakladıysam onlar her defasında o sırrımı faş ettiler. Ben bir konuda 'Şu şöyledir' dedim; onlar kalkıp 'O şunu demek istedi' diye söylediler. Gerçekte ben sadece bana uyanların ima-

84 Şeyh Sadûk, *Me'ânî'l-Ahbâr*, Kum 1403, s. 132.

mıyım."[85] şeklinde bir serzenişte bulunmuştur. Ayrıca, Ebû Ali et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) Yûnus b. Ya'kûb'tan naklettiği bir rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, "Peygambere itaat vacip olduğu gibi sana da itaat vacip mi?" sorusuna, "Hayır" diye cevap vermiş ve yine "Sizin aranızda kendisine itaat farz olan bir imam var mı?" tarzındaki sorulardan da rahatsızlık duyduğunu belirtmiştir.[86]

Emevîlerin son dönemleri ile Abbâsilerin ilk dönemlerinde yaşayan (80/148-699/765) ve her iki dönemde de siyasetten uzak kalmaya özen gösteren Ca'fer es-Sâdık'ın kendisine imam, mehdi gibi sıfatlar atfedilmesinden rahatsızlık duyduğuna ilişkin bilgiler, dipnotlardaki referanslardan da anlaşılacağı gibi, erken dönem Şiî kaynaklarda yer almaktadır. Dolayısıyla söz konusu bilgilerin Şia'ya muhalif çevrelerce üretilmediği açıktır. Diğer taraftan, ilgili kaynaklardaki rivayetlerden Ca'fer es-Sâdık'ın kendisine mehdilik, vasilik, peygamberlik ve hatta ilahlık atfeden Hattâbiyye, Muammeriyye, Bezîğiyye, Muğîriyye ve Beyâniyye gibi aşırı Şiî gruplardan (Gulât-ı Şia) teberri ettiği, ayrıca Câbir el-Cu'fî (ö. 128/745), Zürâre b. A'yen (ö. 150/767), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. II/VIII. yüzyılın sonları), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Şiîlerce "Mü'minüttâk", muhaliflerince "Şeytânüttâk" diye anılan Ebû Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777) gibi meşhur öğrencilerinin kimi görüş ve iddialarından da ciddi şekilde rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır.[87]

Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencileri arasında Hişâm b. Hakem'e ayrı bir bahis açmak gerekir. Çünkü Hişâm b. Hakem Şiî-İmâmî gelenekteki imamet ve ismet nazariyesinin teşekkülünde kurucu bir figür gibi gözükmektedir. Mezhepler tarihiyle ilgili klasik kaynaklarda Hişâm'ın Allah'ı üç boyutlu konkre bir varlık olarak tasavvur ettiği, ayrıca Allah'ın nesneler dünyasındaki olayları ancak vuku buldukları zaman itibariyle bildiği gibi birtakım uç fikirleri savunduğu belirtilmiş ve bu tür fikirlerinden dolayı İbn Kutey-

85 Ebû Abdillah Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî, *Kitâbü'l-Ğaybe*, Tahran 1397, s. 37.

86 Bkz. Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *İ'lâmü'l-Verâ*, Tahran trs., s. 280-285.

87 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005, s. 117-149.

be (ö. 276/889) gibi bazı Sünnî âlimlerce Gulât-ı Şia'dan (Râfızî-Gâlî) kabul edilmiştir.[88] Bağdâdî gibi diğer bazı Sünnî âlimler ise Hişâm'ın imamet konusunda İmâmiyye Şiası'yla aynı çizgide yer aldığını ve fakat "Peygamberlerin günah işlemeleri mümkündür" şeklindeki görüşünden ötürü diğer bazı İmâmiyye Şiası mensupları tarafından tekfîr edildiğini belirtmiştir.[89] Buna karşılık bazı Şiî-İmâmî müellifler biyografik eserlerinde Hişâm b. Hakem'e çok geniş bir yer ayırmışlar,[90] Şeyh Sadûk gibi kimi meşhur Şiî âlimler ise Hişâm'dan söz ederken, "Allah ondan razı olsun" ifadesini kullanmışlardır.[91]

Şiî gelenekte masum imam nazariyesi galip ihtimalle ilk defa Hişâm b. Hakem tarafından formüle edilmiştir.[92] İmamet konusunda *Kitâbü'l-İmâme*, *Kitâbü't-Tedbîr fi'l-İmâme*, *Kitâbü'l-Vasiyye ve'r-Red 'alâ men Enkerehâ*, *Kitâbün fi İmâmeti'l-Mefdûl (Kitâbü'r-Red 'alâ men Kâle bi İmâmeti'l-Mefdûl)*, *Kitâbü İhtilâfi'n-Nâs fi'l-İmâme* ve *Kitâbü'l-Mecâlis fi'l-İmâme* gibi bir dizi eser yazdığı bilinen Hişâm,[93] Hz. Ali'nin nas ve tayin yoluyla imametinden söz etmiş ve imamet makamının onun soyundan gelenlere mahsus olduğunu ileri sürmüştür. Bu çerçevede imamların kutsallık ve masumiyetlerinden de söz eden Hişâm bütün bu görüşlerini aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır.

Hişâm b. Hakem'in bilahare aktaracağımız aklî istidlalleriyle hicrî II. (VIII.) asrın ortalarında belli bir içerik kazanan ismet nazariyesi imamların sayısının on iki ile sınırlandırıldığı hicrî IV.

88 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, s. 53.

89 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut trs., s. 68.

90 Bkz. Ebû Amr Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Riçâl (Ricâlü'l-Keşşî)*, Meşhed, 1348 hş., s. 255-280.

91 İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlüddîn ve Temâmü'n-Ni'me*, II. 362. Hişâm b. el-Hakem hakkında daha geniş bilgi için bkz. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 234-237; Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, s. 119-122; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 52-57; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 153-154.

92 Avni ilhan, "İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *DEÜİFD*, I (1983), s. 138.

93 Hişâm b. Hakem'e atfedilen eserler için bkz. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1997, s. 217-218; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, Kum 1407, s. 433.

(X.) asrın ikinci yarısından itibaren[94] tedrîcî olarak Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd gibi Şiî-İmâmî âlimler tarafından olgunlaştırılmıştır. Masumların sayısı galip ihtimalle on ikinci imamın 260 (874) yılına rastlayan gaybetinden sonra on dört olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede masumlar listesine Hz. Peygamber ve on iki imamın yanı sıra Hz. Fâtıma da eklenmiş[95] ve toplam on dört kişiden oluşan masumlar tarihsel süreçte "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk" tabiriyle anılmıştır. Bu arada Hz. Fâtıma'nın ismeti, masumiyeti gerektiren iki makam, yani nübüvvet ile imamet arasında bağ oluşturmasıyla açıklanmıştır.[96]

İsmet Nazariyesiyle İlgili Aklî ve Naklî İstidlaller

(1) Aklî İstidlaller

Kaynaklardaki rivayet malzemesinden anlaşıldığı kadarıyla Şiî gelenekte imamlara atfedilen ismet sıfatının birtakım aklî ve naklî istidlallerle müdellel kılma çabalarına öncülük eden figür de yine Hişâm b. Hakem'dir. Hişâm, Basra Mu'tezilesinin ilk âlimlerinden Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815), "Neye dayanarak imamın masum olması gerektiğini söylüyorsun?" sorusuna aklî istidlalle şu mealde bir cevap vermiştir: İmam masum olmadığı takdirde onun da diğer insanlar gibi günah işleyip işlemediğinden emin olunmaz. Günah işlemesi durumunda imama had cezası uygulanması gerekir. Yine bu durumda imamın kendisini, yakın akrabasını, komşusunu, dost ve arkadaşını kayırmayacağından, dolayısıyla zulme sapmayacağından emin olunamaz. İmamın masum olması gerektiği düşüncesi Allah'ın, "*Benim ahdim zalimlere ulaşmaz*" [2.Bakara 124] mealindeki beyanıyla da tasdik ve teyit edilmektedir.[97]

Hişâm, Muhammed b. Ebî Umeyr'in (ö. 217/832), "İsmet sıfatının mahiyeti nedir ve bu sıfat nasıl bilinir?" sorusunu da yine aklî istidlalle şöyle cevaplamıştır: "Tüm günahları tetikleyen dört

94 İmâmiyye Şiası'nda on iki imam nazariyesinin teşekkül süreci hakkında bkz. Etan Kohlberg, İmamiyyeden İsnaaşeriyye'ye", çev. Cemil Hakyemez, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 3, s. 287-301.

95 Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, Kum 1413, s. 88.

96 Şia'da on dört masum anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hamid Algar, "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 227-228.

97 Şeyh Sadûk, *İlelü'ş-Şerâi*, Kum trs., I, 204.

haslet vardır. Bu dört haslet; tamah ve aç gözlülük (hırs), kıskançlık (haset), öfke ve kızgınlık (gazap) ve nefsanî arzu ve istekten (şehvet) ibarettir. İmamda bunlardan hiç biri bulunmaz. Her şeyden önce, imamın bu dünyaya ve dünya malına tamah etmesi mümkün değildir. Çünkü imam müslümanların hazinedarı olduğu için, bütün her şey zaten onun elinin altındadır. Böyle bir durumda onun dünya malına tamah etmesi düşünülemez. İmamın kıskanç olması da düşünülemez. Çünkü insan ancak kendisinden üst düzeyde olan kimseleri kıskanır. Hâlbuki imamdan daha yüksek düzeyde kimse yoktur. Şu halde, imamın kendinden düşük seviyedeki insanları kıskanması söz konusu değildir. İmamın dünyevî işlerde kızıp öfkelenmesi de söz konusu değildir. Onun kızması ancak Allah içindir. İmamın nefsanî arzulara boyun eğmesi ve dünyayı ahirete tercih etmesi de mümkün değildir. Zira Allah ona dünyayı değil ahireti sevdirmiştir."[98]

Hişâm b. Hakem bu tür aklî istidlallerle imamların tüm günahlardan korunmuş olduğu fikrini temellendirmesine mukabil, -Abdülkâhir el-Bağdâdî'den öğrendiğimiz kadarıyla- peygamberlerin günah işlemesinin mümkün olduğu fikrini benimsemiştir. Bu fikrini Hz. Peygamber'in Bedir savaşında esir alınan müşrikleri fidye karşılığında serbest bırakması hadisesiyle gerekçelendiren Hişâm'a göre Hz. Peygamber'in bu tasarrufu Allah'a isyan anlamına gelmektedir. Ne var ki Allah Hz. Peygamber'i affetmiş ve bu affını da 48.Fetih 2. ayette bildirmiştir. Bu demektir ki Peygamber günah işlediğinde vahiyle ikaz edilmektedir. Oysa imama vahiy gelmemekte, dolayısıyla bu keyfiyet imamın günahtan korunmuş olmasını gerektirmektedir.[99]

Hişâm b. Hakem'in bu görüşü İmâmiyye Şiası nezdinde kabul görmemiş, aksine Şiî-İmâmî kelamcılar daha önce de belirttiğimiz gibi, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra her türlü günahtan ve hatta unutma, yanılma gibi tüm arızî hallerden münezzeh oldukları fikrini benimsemişlerdir. Kuşkusuz bu abartılı ismet telakkisi imamlara insanüstü nitelikler atfetmenin bir sonucudur. Daha açıkçası, İmâmiyye Şiası imamları her türlü günah-

98 Şeyh Sadûk, *Me'âni'l-Ahbâr*, s. 133.
99 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 67-68.

tan, hata ve nisyandan münezzeh sayınca, imamlara peygamberlerden üstün bir konum atfetmenin İslam dairesi içinde izah edilmesi mümkün olmadığı için, peygamberleri de aynı vasıflarla muttasıf kabul etmek durumunda kalmışlardır. İlginçtir, Şia'da imamet nübüvvetin devamı olarak algılanmasına rağmen ismet konusunda bu genel telakki bir bakıma ters yüz edilmiştir.[100] Ahmed Emin tam da bu konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

> İmamları kutsayıp yüceltmek Şiileri "İmamlar masumdur" düşüncesine sevk etti. Oysa gerçekte Kur'an'ın zahiri, "Âdem rabbinin emrine karşı geldi ve böylece yanlış bir yola girdi" [20.Ta-ha 121]; "[Ey Peygamber!] Ne o yoksa sen ille de imana gelsinler diye o kâfirlerin ardına düşüp de kendini mi paralayacaksın?!"; "Peygamber [Kureyş'in ileri gelen müşriklerine Kur'an'ı tebliğ ederken yanına [Abdullah b. Ümmi Mektum adında] görme engelli bir kişi geldi diye suratını asıp yüzünü başka tarafa çevirdi." [80.Abese 1-2] gibi ayetlerde olduğu gibi, peygamberlerin masumiyetinden [bile] söz etmemektedir. Bu sebepledir ki Şia imamların masum oldukları fikrini savununca peygamberlerin de aynı sıfatla muttasıf olduklarını söylemek zorunda kaldı. Şia'daki bu inanç [zaman içerisinde] diğer müslümanlar arasında da yayıldı. Peygamberlerin masumiyeti fikrini savunan ilk [Sünnî] âlimlerden biri ve belki de birincisi Fahreddîn er-Râzi [ö. 606/1210]'dir.[101]

İsmet nazariyesini temellendirmeye yönelik aklî argümanlar İmâmiyye-Şiası'nın müstakil bir mezhep hüviyetini kazanmasına paralel olarak daha da zenginleşmiştir. Mesela, Şeyh Sadûk ismet nazariyesini nassları anlama ve yorumlama meselesiyle ilişkili biçimde şöyle temellendirmeye çalışmıştır: Sahibinden nakledilen her söz farklı anlam ve yorum ihtimallerine açıktır. Nitekim metninde hiçbir eksiklik ve fazlalık bulunmadığı, hiçbir şekilde tağyir ve tebdile uğramadığı hususunda tüm fırkaların icma ettiği Kur'an'daki ifadelerin pek çoğu -ki Sünnet de böyledir- çok yönlü tevile açıktır. Bu durum Allah'ın ve elçisinin beyanlarındaki mana ve maksadı ortaya koyacak olan sadık ve aynı zamanda yalan ve hatadan korunmuş bir kişinin bulunmasını gerektirir. Çünkü insanların tevil anlayışları farklıdır. Her fırka Kur'an ve Sünnet'e kendi fikrini söyletmeye çalışır. Şayet Allah kendi kita-

100 Metin Bozan, *İmâmiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, s. 115-116.
101 Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut trs., IV. 110.

bının mana ve mesajını dosdoğru biçimde aktarıp anlatacak bir imam göndermeyip müslümanları kendi hallerine terk etmiş olsaydı bu tasarrufu O'nun dinde ihtilafa izin verdiği ve dolayısıyla "Kur'an'ı istediğiniz gibi anlayıp yorumlayın" buyurduğu anlamına gelirdi. Oysa Allah'ın dinde ihtilafa onay vermesi ve Kur'an'ı insanların istedikleri gibi yorumlamasına müsaade etmesi muhaldir. Şu halde, her dönemde Kur'an'ın mana ve mesajını farklı tevillere mahal vermeksizin ortaya koyacak bir kişiye ihtiyaç vardır. Böyle bir zorunlu ihtiyaç varsa söz konusu kişinin masum olma zorunluluğu da vardır. Çünkü bu kişinin ilâhî kelamdaki maksat ve muradı ortaya koyma hususunda yalan yanlış konuşması, hata yapması caiz değildir. O halde imam masum olmalıdır.[102] Aksi halde Allah'ın kendisine isyan edip günah işleyen bir kişiye uymayı emrettiğini düşünmek söz konusu olur. Allah hakkında böyle düşünmek muhal olduğuna göre imamın masumiyetini kabul etmek zorunludur.[103]

Bu tür aklî istidlallerle ismet nazariyesini temellendirme geleneği modern zamanlarda da sürdürülmüştür. Mesela, çağdaş Şiî müfessir Tabatabâî (1902-1981) 2.Bakara 124. ayetin tefsirinde, bir üstadının bu ayetten imamların masum olduklarına ilişkin bir anlam çıkarmanın nasıllığına dair bir soruya şöyle cevap verdiğini belirtmiştir: Akla dayalı bir tasnif yapıldığında insanlar dört gruba ayrılır. Birinci grupta hayatları boyunca zalim olanlar, ikinci grupta ise hiç zulme bulaşmayanlar yer alır. Üçüncü grupta hayatlarının bir döneminde zalim olup daha sonra zulümden vazgeçenler, dördüncü grupta ise hayatlarının bir döneminde zulümden kaçınıp sonradan zulme bulaşan insanlar yer alır. Hz. İbrahim, kendi soyundan birinci ve dördüncü gruptaki insanlar için imamlık talebinde bulunmayacak kadar büyük bir şahsiyettir. Bu durumda geriye iki grup insan kalır. Allah bu iki gruptan birinin, yani bir dönem zulüm işleyip sonradan vazgeçenlerin ilâhî ahde nail olamayacaklarını bildirmiştir. Öyleyse ilâhî ahde nail olacaklar, hayatları boyunca hiç zulüm işlemeyen insanlardan ibarettir ve bunlar da imamlardan başkası değildir.[104]

102 Şeyh Sadûk, *Me'âni'l-Ahbâr*, s. 133-134.
103 Kerâcikî, *Kenzü'l-Fevâid*, I. 347.
104 Tabatabâî, *el-Mîzân*, I. 270.

İmâmiyye Şiası'nın ismet nazariyesiyle ilgili daha başka delilleri de vardır. O kadar ki İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) *el-Elfeyn* isimli eserinde bu konuya dair bin küsur delil zikretmiş ve bunların mevcut delillerin tamamına değil bir kısmına karşılık geldiğini belirtmiştir.[105] Hillî'nin "sayılmayacak kadar çok" dediği delillerden bir kısmı şöylece sıralanabilir: (1) Din işlerinin yürümesi için mutlak surette imama ihtiyaç vardır. (2) İmama itaat farzdır. Eğer imamlar günah işlemiş ve/veya insanlara günah işlemeyi emretmiş olsalardı bu durum apaçık bir tenakuza yol açardı. Çünkü hem masum olmayan bir kimseye uymak hem de Allah'a layıkıyla kullukta bulunmak imkânsızdır. (3) Peygamberde bulunan nitelikler imamlarda da mevcuttur. Peygamber masum olduğuna göre imamın da masum olması gerekir. Kaldı ki 4.Nisa 59. ayet imamlara itaatin farz olduğunu bildirmekte ve bu ilâhî bildirim onların masum olduklarına işaret etmektedir. (4) Biz doğru ve isabetli olana (hak) uymakla mükellefiz. Herkesin yapıp ettiği doğru (hak) olmayacağına göre müslüman halkın kendisine uyabileceği masum bir imamın bulunması gerekir. (5) Şer'î hükümler kendinde apaçık (bedîhî) nitelikte olmadığı gibi akıl da tek başına her şeyi idrak etme gücüne sahip değildir. Re'y ise batıldır. O halde şer'î hükümleri bilecek ve tavzih edecek bir imama ihtiyaç vardır. (6) Şeriat kıyamete kadar gerekli olduğundan onun bir koruyucusu olmalıdır. Bu koruyucu Kur'an olamaz; çünkü Kur'an tüm hükümleri içermez. Ümmet de masum olmadığına göre şeriatı muhafaza edecek bir masum imama ihtiyaç vardır. (7) Kur'an'daki mücmel ve müteşabih ayetlerin gerçek anlam ve yorumunun ortaya konulması için masum bir imamın bulunması zorunludur. (8) Dinî konularda imamların sözleri tıpkı peygamberin sözü gibi hüccettir. Bu yüzden imamların günah işlemeleri mümkün değildir. (9) İmam, Hz. Peygamber'i temsilen halktan zekât ve vergi toplayacağına göre mutlaka adil ve güvenilir olmalıdır. Bunun için de imamın masum olma zorunluluğu vardır. (10) İmam, dinî konularda kendisine müracaat edilip soru sorulan ve fetvalarına uyulan bir kişidir. İmamın hata ve yanılgısı insanların yanlış yola sapmasına sebep olacağı için, onun

105 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn*, s. 445.

hatadan korunmuş olması gerekir. (11) İmam, Allah'ın emir ve yasaklarını dikkate almayan biri olsaydı onun tayinindeki ilâhî lütuf keyfiyeti anlamsızlaşırdı. İlâhî lütfun boş ve anlamsız olması düşünülemeyeceğine göre imamın masum olması gerekir. (12) Peygamber göndermekten maksat onun getirdiği dinî hükümlere uymak olduğuna, peygamberin getirdiği dinî hükümleri nakleden de imam olduğuna göre imamın masum olması gerekir. (13) İmamlar -tıpkı peygamberler gibi- meleklerden üstündür. Meleklerin masum oldukları sabit olduğuna göre imamlar da masum olmalıdır. (14) İmam tayini Allah'a vaciptir. Müslümanların maslahatlarını gözetmekten aciz bir kişinin Allah tarafından imam tayin edilmesi düşünülemeyeceğine göre imamın masum olması gerekir. (15) İmamın masum olmaması demek, başka bir imama muhtaç olması demektir. Bu da her bir imamın bir diğerine muhtaç olması anlamına gelir ve böylece devir-teselsül denen durum hâsıl olur. Devir ve teselsül batıl olduğuna göre imam masumdur.[106]

(2) Naklî İstidlaller

İmâmiyye Şiası'na göre imamların masumiyeti Kur'an'ın beyanlarıyla da sabittir. Şiî kelam ve tefsir kaynakları incelendiğinde bu konuyla ilgili olarak genellikle üç ayete atıfta bulunulduğuna tanık olunur. Bunlardan biri, *"Ey Müminler! Allah'a itaat edin; Peygamber'e ve sizden olan yetki ve otorite sahiplerine [ulu'l-emr] de itaat edin. Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz ve -eğer gerçekten Allah'a ve ahirete inanıyorsanız-, o anlaşmazlığın çözümünü Allah'a [Kur'an'a] ve Peygamber'e havale edin. Böyle yapmanız hem çok hayırlı hem de elde edeceğiniz sonuç bakımından daha güzeldir."* mealindeki 4.Nisa 59. ayettir. Şeyh Sadûk *İlelü'ş-Şerâî* isimli eserinde peygamber ve imama niçin ihtiyaç duyulduğunun illetinden söz ederken bu ayeti zikretmiş, ardından Ehl-i Beyt imamlarının masum ve mutahhar (pak) olduklarını, günah ve isyandan münezzeh bulunduklarını belirtmiştir.[107] Meşhur Şiî-İmâmî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî de (ö. 460/1067) aynı

106 Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, s. 136-140. Burada zikredilmeyen diğer deliller için bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn*, s. 56-445.

107 Şeyh Sadûk, *İlelü'ş-Şerâî*, I. 24.

ayetin tefsirinde "ulu'l-emr"in (yetki ve otorite sahipleri) Ehl-i Beyt imamlarına delalet ettiğine, dolayısıyla Allah'a ve elçisine mutlak itaatin vucûbiyeti gibi imamlara itaatin de ilâhî buyrukla vacip (zorunlu) kılındığına dikkat çekmiş ve ardından şunu eklemiştir:

> Hiçbir insana kayıtsız şartsız [mutlak] itaat caiz değildir. Bunun tek istisnası, kendisine mutlak itaat edilecek kişinin hata ve yanılgıdan masum ve güvenilir bir kişi olmasıdır. Bu sıfat yöneticilerde de âlimlerde de mevcut değildir. Oysa masumiyet, delillerin masum ve pak olduklarına işaret ettiği imamlar için olmazsa olmaz [vacip] bir sıfattır.[108]

Sünnî müfessirler Şia'nın bu yorumunun isabetsiz olduğu noktasında hemfikir olmakla birlikte, ayette geçen "ulu'l-emr" (yetki ve otorite sahipleri) kavramının medlulü konusunda ittifak sağlayamamışlardır. Bunun temel sebebi "ulu'lemr"e sahabe ve tabiûn âlimlerince farklı içerikler yüklenmiş olmasıdır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) aktardığı yorumlara göre "ulu'l-emr"in medlulü Ebû Hureyre (ö. 57/677), İbn Abbas (ö. 68/687), Zeyd b. Eslem (ö. 136/753) ve Süddî'ye (ö. 127/745) göre yöneticiler ve idarecilerdir (ümera). Câbir b. Abdillah, (ö. 74/693), İbn Ebî Talha (ö.143/760), Mücahid (ö. 103/721), Hasen el-Basrî (110/728), Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Atâ (ö. 126/744), İbrahim en-Nehâî (ö. 95/714) ve Dahhâk'a (ö. 105/723) göre yetkin din âlimleridir. İbn Necîh'in (ö. 131/749) Mücâhid'den nakline göre Hz. Peygamber'in ashabı, İkrime'ye (ö. 107/725) göre ise Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'dir.[109]

Klasik Ehl-i Sünnet tefsirlerinde "ulu'l-emr"in râşid halifeler, ordu komutanları, müctehit âlimler ve fakihlere delalet ettiği de belirtilmiştir. Çağdaş dönemdeki bazı Sünnî âlimler ise bütün bu

108 Tûsî, *et-Tibyân*, III. 236. Tabersî de (ö. 548/1153) selefi Tûsî'nin yorumuna paralel biçimde şunları kaydetmiştir: "Allah ancak masum olan, içi dışı bir olduğu bilinen, hata yapmayacağı ve çirkin şeyleri emretmeyeceği hususunda kendisinden emin olunan bir kişiye mutlak itaati vacip kılar. Bu sıfatlar -imamlar haricinde- ne idarecilerde ne de âlimlerde mevcuttur. Allah kendisine isyan eden kimselere itaati ve/veya konuştukları ile yaptıkları örtüşmeyen insanlara inkıyadı emretmekten münezzehtir. Sözleri ile fiilleri farklılık arzeden insanların ihtilaf ettikleri hususlarda icma edilmesi nasıl mümkün değilse, bu vasıftaki insanlara itaat edilmesi de mümkün değildir". Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 87.

109 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, II. 116-117.

görüşleri dikkate alarak "ulu'l-emr"e, din bilginleri, düşünürler, siyasi liderler, kanaat önderleri, mahkeme yargıçları, üst düzey bürokratlar, aşiret liderleri vb. çok geniş bir içerik yüklemiştir.[110] Bununla beraber Sünnî gelenekte "ulu'l-emr" kavramının "devlet yöneticileri"ne (ümera) karşılık geldiği fikri ağırlık kazanmış ve bu çerçevede yöneticilere itaatin gerekliliğine dair bir dizi rivayet aktarılmıştır. Ne var ki konuyla ilgili bazı rivayetlerde Allah'a isyan söz konusu olduğunda hiçbir kula itaat edilmemesi gerektiği belirtilmiş, bazı rivayetlerde ise hak hukuk tanımayan yöneticilere itaat ve sabır tavsiye edilmiştir.[111] Ehl-i Sünnet'in tarihsel tecrübesinde, "Allah'a isyan söz konusu olduğunda hiçbir kula itaat yoktur" ilkesi öteden beri hep "olması gereken" olarak kalmış, buna mukabil siyasi otoriteye her hâlükârda itaat yaygın pratik hâline gelmiş ve nihayet akideleşmiştir.[112] Kısacası, Ehl-i Sünnet tarih boyunca "iktidar mezhebi" olduğu için, ister istemez statükoyla özdeşleşmiş ve dolayısıyla "ulu'l-emr"e itaat hususunda "ideal olan" ya da "olması gereken"den ziyade kimi zaman kerhen de olsa fiilî (defakto) iktidar gücünü meşrulaştırma yoluna gitmiştir.

Uzun uzadıya tartışılması gereken bu mesele bir tarafa, Fahreddîn er-Râzî gibi bazı Sünnî müfessirler "ulu'l-emr"i "yöneticiler"e (ümera) eşitleyen görüşü reddetmiştir. Râzî'nin Sünnî gelenekteki bu hâkim görüşü reddediş gerekçesi oldukça ilginçtir. Şöyle ki Râzî'ye göre "ulu'l-emr"in devlet yöneticilerine (ümera) eşitlenmesi hâlinde itaat emri şarta bağlı olur. Çünkü yöneticilere ancak hak ve adalet ilkesine bağlı kaldıkları sürece itaat zorunluluğu vardır. Dolayısıyla hiçbir yöneticiye kayıtsız şartsız (mutlak) itaat söz konusu değildir. Kaldı ki birçok devlet yöneticisi zulümle meşguldür. Oysa ilgili ayette "ulu'l-emr"e kayıtsız şartsız itaat emredilmiştir. Kendisine bu şekilde itaat edilecek kimse mutlak surette masum olmalıdır. Aksi takdirde Allah masum olmayan bir kişiye itaati emretmiş olur. Masum ya üm-

110 Bkz. Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Heyet, İstanbul 1986, I. 330; Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, V. 147.

111 Bkz. Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983, I. 517-518.

112 Bkz. Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *Şerhü'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. M. Mutî' el-Hâfız-M. Riyâd el-Mâlih, Dımaşk 1988, s. 110-111.

metin tamamı veya bir kısmıdır. Ümmetin bir kısmının masum olması caiz/mümkün değildir. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi Allah bize mutlak surette "ulu'l-emr"e itaati emretmiştir. Ne ki bizim bu kesin emrin gereğini ifa edebilmemiz için, "ulu'l-emr"in kim veya kimler olduğunu bilmemiz, kendilerine ulaşabilmemiz, bilgi ve görüşlerinden faydalanabilmemiz gerekir. Oysa biz bugün masum imamın kimliğini tanıma, kendisine ulaşma ve gerek din gerek ilim hususunda kendisinden faydalanma imkânına sahip değiliz. Hâl böyle olunca Allah'ın müminlere itaati emrettiği masum[lar] ümmetin bir kısmı, yani imamlar ve/veya yöneticiler değil "ehl-i hal ve'l-akd" denilen âlimler topluluğudur. İşte bu da icma-i ümmetin hüccet olmasını gerektirir. [113]

Görüldüğü gibi Fahreddîn er-Râzî kendilerine itaat zorunluluğu bulunan "ulu'l-emr"in masum olması gerektiği hususunda Şiîlerle hemfikirdir.[114] Ancak Râzî yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere masumiyetin Ehl-i Beyt imamlarına atfedilmesini kesin bir dille reddeder. Bu bağlamda, "daha önce belirttiğimiz gibi" der, Râzî, "ulu'l-emr"e itaat onları tanıyıp bilme ve kendilerinden istifade etme şartına bağlıdır. Eğer Allah bize "ulu'l-emr"i tanıyıp bilmezden önce itaati vacip kılmış olsaydı bu emir teklif-i mâ-lâ yutâk oturdu. Yine Allah bize "ulu'l-emr"i ve görüşlerini tanıyıp bildiğimiz zaman kendilerine itaati vacip kılmış olsaydı bu emir de şarta bağlı olurdu. Hâlbuki *"Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan yetki ve otorite sahiplerine de itaat edin"* buyruğunun zahiri şarta bağlılığı değil mutlaklığı gerektirir. Ayrıca, Allah *"Peygambere ve sizden olan yetki ve otorite sahiplerine de itaat edin"* buyruğuyla aynı ifade içerisinde Peygamber'e ve "ulu'l-emr"e itaati emretmiştir. Bir ifadenin aynı anda hem mutlak hem meşrut (şarta bağlı) bir emir içermesi mümkün değildir. Bu sebeple, söz konusu ifade Hz. Peygamber'e itaat konusunda mutlak olduğu gibi "ulu'l-emr"e itaat hususunda da mutlaktır. Allah "ulu'l-emr"e, yani "yetki ve otorite sahipleri"ne itaati etmeyi emretmiştir. Ulu'l-emr tabiri çoğula delalet eder. Oysa Şiîlere göre bir dönemde

113 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 116-117.

114 Muhammed Abduh da tıpkı Fahreddîn er-Râzî gibi "ehl-i hal ve'l-akd"in icma hususunda masum oldukları fikrini benimsemiş, ancak Abduh "ehl-i hâl ve'l-akd"i ulema sınıfına hasretmemiştir. Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, V. 147-148.

sadece bir imam bulunur. Çoğul bir kelimeyi tekile hamletmek zahire aykırıdır. Allah, *"Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, o konudaki anlaşmazlığın çözümünü Allah'a ve Peygamber'e havale edin"* buyurmuştur. Eğer "ulu'l-emr"den maksat masum imam olsaydı, "Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, o anlaşmazlığın çözümünü imama havale edin" denilirdi.[115]

Özetle, "ulu'l-emr"in masumiyeti konusunda Şii-İmâmî ulema ile Fahreddîn er-Râzî aynı noktada buluşmakta, fakat Şia bu masumiyeti imamlara hasrederken Râzî masumiyetin *ehl-i hâl ve'l-akd* diye nitelendirdiği ulema sınıfına ve dolayısıyla icma-i ümmete ait olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle, Şia kişi veya kişilerin masumiyetini, Râzî ise cemaatin masumiyetini savunmakta ve bu durum "Şia şahsî karizma ve otorite mezhebi, Ehl-i Sünnet icma mezhebidir" şeklindeki tespitin çok isabetli olduğunu göstermektedir.[116]

İmâmiyye Şiası'na göre, "*Vakti zamanında İbrahim rabbi tarafından birtakım emir ve yasaklarla sınanmış ve bu sınavdan yüzünün akıyla çıkmıştı. Bunun üzerine Allah, 'Seni insanlara imam (manevi önder) kılacağım' buyurmuştu. İbrahim, 'Soyumdan da manevi imamlar çıkar!' diye yakarınca Allah, 'Sana verdiğim bu söz zalimlere ulaşmaz' buyurmuştu.*" mealindeki 2.Bakara 24. ayet de imamların masumiyetine işaret eder. Ebû Ca'fer et-Tûsî bu ayetin tefsirinde, "Mezhepdaşlarımız imamın günahlardan korunmuş olması hususunda bu ayetle istidlalde bulunmuştur" dedikten sonra şunu eklemiştir: "Çünkü Allah ayette kendi ahdine -ki bu ahd imamettir- zalimin nail olmasını nefyetmiştir. Masum olmayan kimse ya kendisine veya başkasına karşı zalimdir."[117]

Hayatının bir döneminde zulme bulaşmış ve fakat sonradan tövbe etmiş kimsenin de ilâhî ahde nail olamayacağını söyleyen Tûsî, Şii-İmâmî ulemanın bu ayetten nübüvvet ile imametin birbirinden ayrı makamlar olduğu sonucunu çıkardıklarını da belirtmiştir. Ehl-i Sünnet ulemasının ayetteki "ahd" kelimesine

115 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X. 117.
116 Bu tespit ve tanımlama için bkz. Ignaz Goldziher, *el-'Akide ve'ş-Şeria*, Kahire 1959, s. 190.
117 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 449.

"nübüvvet" anlamı vermesine reddiye niteliğindeki bu çıkarıma göre Allah Hz. İbrahim'e bir nebi olarak hitap etmiş ve sınavdan yüzünün akıyla çıkmasına mükâfat olarak onu imam kılacağını bildirmiştir. Eğer İbrahim bu ilâhî hitaba muhatap olduğu an itibariyle imam vasfını taşısaydı Allah'ın, "*Seni insanlara imam kılacağım*" sözü anlamsız olurdu. İşte bu sebeple imamet nübüvvetten ayrı bir makamdır.[118]

Sünnî müfessirlere göre ayetten böyle bir anlam çıkarmak kesinlikle yanlıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin "ehl-i tahkik"e atfettiği ve kendisinin de benimsediği yoruma göre ayette geçen "imam" kelimesinden maksad "nebi"dir. Şöyle ki Allah'ın "*Seni insanlara imam kılacağım*" sözü Hz. İbrahim'i bütün insanlara imam kıldığını gösterir. Bu vasıftaki bir kişinin Allah tarafından müstakil şeriatla gönderilmiş bir peygamber olması gerekir. Yine ayetteki ifade Hz. İbrahim'in her hususta imam (önder) olduğuna delalet eder. Bu sıfatı taşıyan bir kişinin de ancak peygamber olması gerekir. Ayrıca, tüm peygamberler insanların kendilerine uyması farz olduğu için imamdırlar. Nitekim Allah, "*Onları [peygamberleri] buyruğumuz uyarınca insanlara rehberlik eden imamlar kıldık*" [21.Enbiya 73] buyurmuştur. Diğer taraftan, insanların kendilerine tâbi olmaları, söz ve hükümlerini kabul etmeleri gereken bir mevkide bulundukları için halifeler de imamdırlar. Yine kadılar ve fakihler de bu anlamda imamdırlar. Ayrıca, namaz kıldıran kimseye imam denildiği gibi kimi zaman sapkınlıkta kendisine uyulan kimse de imam diye isimlendirilir. İmam sıfatı, "*Biz, Firavun ve avenesini cehenneme davet eden imamlar (önderler) kıldık*" [28.Kasas 41] ayetinde bu son anlamda kullanılmıştır. Sonuç itibariyle, imam kelimesi bütün bu farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte ilgili ayette [2.Bakara 124] kesinlikle nebi manasındadır. Ahd kelimesine gelince, Râzî'ye göre bu kelime imamet (önderlik) anlamındadır; ancak bu anlam Şia'nın kastettiği imamete değil nübüvvete tekabül eder.[119]

118 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 449.

119 Bu izahatının yanı sıra Şiilerin Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in imametleri/hilafetleri hakkında olumsuz görüş ve düşüncelerini bu ayete dayandırdıklarını belirten Râzî konuyla ilgili Şii argümanları sıraladıktan sonra bunlara cevap vermeye çalışmıştır. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV. 36-39.

Ne var ki Tabatabâî 2.Bakara 124. ayette geçen "imam" kelimesine "dinî-manevi önder" ve dolayısıyla "nebi" anlamı yüklenmesini yanlış bir anlam takdiri olarak değerlendirir. İmamet kelimesinin tarihsel süreçte ciddi anlam kaymalarına maruz kaldığını söyleyen Tabatabâî'ye göre ayetteki "imam" kelimesinin halifelik, vasilik veya din ve dünya işleri hususunda riyaset makamı olarak anlamlandırılması da yanlıştır. "Çünkü" der Tabatabâî, "nübüvvet, Allah'tan haber getirme misyonunu; risalet ise ilahi mesajları tebliğ görevini ifade eder. Kendisine itaat edilen kimse konumunda olmak ise nübüvvet ve risaletin gereklerindendir. Halifeliğe gelince, bu bir tür vekilliktir; vasilik de aynı şekildedir. Riyaset ise bir bakıma kendisine itaat edilen kimsenin konumuna karşılık gelir ve bu konum toplumsal düzeyde otoritenin kaynağına tekabül eder. Ancak bütün bu anlamların hiçbiri bir kişinin metbu olmasına ve gerek emirlerinin gerekse fiillerinin başkaları tarafından mutlak surette uygulanmasına delalet eden imamet kavramının içini doldurmaz. Kendisine itaat edilmesi zaten vacip/farz olan bir peygambere, "Seni insanlara imam kılacağım" yahut "Seni nübüvvet görevin gereği tebliğ ettiğin mesajlar bağlamında kendisine itaat edilen bir kişi yapacağım" denilmesi anlamsızdır. Keza bir peygambere, "Seni din konusunda emreden ve nehyeden bir lider yahut bir vasi veyahut insanlar arasında baş gösteren anlaşmazlıkları Allah'ın hükmü uyarınca çözüme kavuşturan bir halife kılacağım" denilmesi de anlamsızdır."[120]

Çeşitli ayetlerde imamet-hidayet ilişkisinden söz edildiğine de dikkat çeken Tabatabaî "imam" kavramına şöyle bir anlam yükler: "Özetle, imam kendisine eşlik eden melekûtî bir emirle yol gösteren kimse demektir. Bu itibarla, imamet misyonu bâtınî açıdan insanların yapıp ettikleri hususunda bir tür velayet yetkisine sahip olmayı ifade eder. İmamın hidayet misyonu ise Allah'ın emri uyarınca insanları matlup olan hedefe ulaştırması demektir; ancak burada sözü edilen hidayet, nebi ve resulün görevi olan salt yol gösterme değildir. Kaldı ki her mümin de nasihat ve güzel öğütle insanlara Allah'ın yolunu gösterebilir."[121]

120 Tabatabâî, *el-Mîzân*, I. 266-267.
121 Tabatabâî, *el-Mîzân*, I. 268.

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Şiî telakkiye göre imamet neredeyse nübüvvet makamına eşdeğerdir. Nitekim Şiî-İmâmî rivayet kültüründe Ehl-i Beyt imamlarına peygamberlerde dahi bulunmayan özellikler atfedilmiştir. Mesela, Ebû Ca'fer el-Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî fî İlmi'd-Dîn* isimli eserinin *Kitâbü'l-Hücce* bölümündeki rivayetlere göre imamlar tıpkı peygamberler gibi nurdan yaratılmıştır. Onlar Allah'ın yeryüzündeki temsilcileridir. Onlar yeryüzünün direkleridir. İmamları sevmek kurtuluşa ermek, muhalefet etmek ise cahiliye ölümü üzere ölmek ve cennetten mahrum kalmak demektir. İmamlar peygamberlerdeki ilmin varisleridir; onlar tüm ilâhî kitapların bilgisine sahiptir vs.[122]

İmâmiyye Şiası'nın masum imam nazariyesiyle ilgili en güçlü Kur'an delili "tathîr ayeti" diye de bilinen 33.Ahzâb 33. ayetteki *innemâ yürîdullahü li yüzhibe ankümü'r-ricse ehle'l-beyti ve yutahhiraküm tathîrâ* (*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden her türlü manevî kiri (rics) gidermek ve böylece sizi tertemiz kılmak ister*) ibaresidir. Şiî müfessirlere göre bu ibare Ehl-i Beyt'in ismetine delalet eder. Çünkü Allah burada Ehl-i Beyt'i her türlü manevi kirden arındırıp tertemiz kılmak istediğini belirtmiş ve bu iradesini de tahakkuk ettirmiştir.[123] Sözlükte "pis şey" anlamına gelen rics, hem maddî pislik (necaset) hem de şer'î açıdan günah ya da manevî kir anlamına gelir.[124] Kur'an'daki pasaj bütünlüğünü dikkate alarak "her türlü manevî kir" şeklinde bir anlam takdir ettiğimiz "rics" kelimesine Şiî-İmâmî tefsir literatüründe bâtıl inanç, temelsiz düşünce, kötü davranış ve şek/şüphe gibi manalar da yüklenmiş,[125] Ehl-i Sünnet tefsirlerinde ise günah, fısk, şirk, cimrilik, tamah, şeytan gibi manâlar da kaydedilmiştir.[126]

Şiî-İmâmî müfessirlere göre tathîr ayeti Ehl-i Beyt'in ve dolayısıyla Ehl-i Beyt imamlarının masum olduklarının en güçlü

122 Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, I. 168 vd. İmamların ilmi konusunda geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut-Özkan Gül, "İmâmiyye Şiası'nda İlmü'l-İmam İnancı", *Marife*, yıl: 5, sayı: 1 (2005), s. 75-92.

123 Tûsî, *et-Tibyân*, VIII. 340.

124 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 274.

125 Tabatabâî, *el-Mîzân*, XVI. 318.

126 Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 2005, XI. 193.

kanıtıdır. Çünkü Allah ayette Ehl-i Beyt'i her türlü manevi kirden arındırmak istediğini bildirmiştir. Ancak burada, "Bir şey ancak mevcut olduktan sonra ortadan kaldırılır. Bu durum Ehl-i Beyt'te arındırılması gereken bir manevi kirlilik bulunduğunu gösterir" şeklinde bir itiraz akla gelebilir. Şeyh Müfid bu muhtemel itiraza *el-Mesâilü'l-'Ukberiyye* isimli eserinde şöyle cevap vermiştir:

> Manevi kiri (rics) gidermek bu kirin daha önce mevcut olmasını gerektirmez. Daha açıkçası, manevi kiri gidermek kimi zaman mevcut olan bir şeyi gidermek, kimi zaman da hâlihazırda mevcudiyeti bulunmayan bir şeyi gidermek şeklinde olabilir. Ayette zikri geçen "izhâb" (gidermek), "engel olmak/uzak tutmak" (sarf) demektir. Nitekim insan işlediği bir günahtan uzak durduğu gibi işlemediği günahtan da uzak durur. Bir dua olarak, "Allah seni kötülükten/günahtan uzak tutsun" (*sarafellâhu 'anke's-sû'*) denilir ve bu duayla Allah'ın o kişiyi günahtan koruması istenir. Hâsılı, "izhâb" (gidermek) ile "sarf" (uzak tutmak) aynı manaya gelir. Buna göre tathîr ayetine şöyle bir takdirî anlam yüklenebilir: "Ey Ehl-i Beyt! Allah başkalarında bulunan ricsten (günah kiri) sizi muhafaza buyuracak, böylece sizi ondan uzak tutacak ve yine o kire bulaşmanızı engellemek suretiyle sizi tertemiz kılacaktır.[127]

Şeyh Müfid tathîr ayetini *el-Fusûlü'l-Muhtâra* isimli eserinde de şöyle yorumlamıştır: Ricsi gidermek ancak günahtan korumakla gerçekleşir. Çünkü günahlar ricsin en iğrenç olanıdır. Ayette iradeden söz edilmesi, yani 'Allah... istiyor' denilmesi ricsi giderme fiilinin gerçekleştiğini gösterir. Yoksa burada sözü edilen irade salt isteme değildir. Dolayısıyla tathîr ayetinde geçen irade (*yürîdü*) fiili ile *yürîdüllâü bikümü'l-yüsra* (*Allah size kolaylık ister*), *yürîdüllâhu liyübeyyine leküm* (*Allah size açıklamak ister*) gibi ayetlerde[128] geçen 'yürîdü' fiili ayrı kompartımanlarda değerlendirilmelidir. Çünkü bu iki ayette zikri geçen irade ile tathîr ayetinde geçen irade (*yürîdü*) kelimesinin aynı manaya delalet etmesi halinde Ehl-i Beyt'e yönelik özel vurgunun bir anlamı kalmaz. Çünkü salt haber ve bildirime işaret eden bir [ilâhî] irade tüm insanlara müteallikdir. Özetle, Allah'ın tathîr ayetinde özel olarak Ehl-i Beyt'ten söz etmesi ve onları ricsten arındırmak istediğini bildirmesi bu ilâhî bildirimin fiilen gerçekleştiği anlamına

127 Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'Ukberiyye*, s. 26-27.
128 2.Bakara 185, 4.Nisa 26.

gelir ve bu da ismeti gerektirir.[129] Diğer bir deyişle, tathîr ayetinde geçen irade, bir niyet ya da bir maksadı değil, iradeye konu olan fiilin gerçekleştirilmesini ifade eder. Bu da ya dinde ismet ya da kulu Allah'a yaklaştıran taate muvaffak kılmak demektir.[130]

Ehl-i Beyt'in her türlü günah ve manevî kirden arındırıldığını gösteren delillerden biri de ayetteki *innemâ* edatıdır. Bu edat hasr ifade ettiğine göre demek ki Allah diğer müminlerden farklı olarak Ehl-i Beyt'i her türlü günahtan arındırmış, inanç ve amele müteallik tüm hatalardan münezzeh kılmış, hatanın yerine hak ve hakikati ikame etmiştir.[131] Ayette Allah'a atfedilen irade ya salt istemek ya da istemek ve isteğini gerçekleştirmek anlamına gelir. Bu ikisinin dışında üçüncü bir ihtimal mevcut değildir. Ayetteki iradeden maksat, bir şeyi salt isteme/dileme değildir. Çünkü Allah tüm mükelleflerin günahtan arınmasını ister. Bu anlamdaki ilâhî iradenin Ehl-i Beyt'e tahsis edilmesi manidar değildir. Oysa ayet Ehl-i Beyt'i medh ve tazim manası içermektedir. Salt iradede herhangi bir övgü ve yüceltme söz konusu olmadığına göre, en doğrusu, Allah'ın Ehl-i Beyt'i günahlardan arındırmayı istediği ve bu isteğini fiilen gerçekleştirdiğini söylemektir.[132]

Tabersî'den aktardığımız bu yorum müteahhir Şiî-İmâmî âlim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) tarafından da kısmen farklı biçimde şöyle özetlenmiştir: Ayetteki *innemâ* edatı Ehl-i Beyt kavramının özel bir anlam taşıdığına delalet eder. Ayrıca, bu ayet Ehl-i Beyte mensup kimselerin [Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve on iki imam] ismet sıfatıyla muttasıf olduklarını gösterir. Çünkü ayette hem özel anlamda Ehl-i Beyt'ten söz edilmiş, hem de ricsten arındırma ifadesi vurgulu biçimde zikredilmiştir.[133]

Sünnî âlimlere göre tathîr ayetinin bu şekilde yorumlanması kesinlikle yanlıştır. İbnü'l-Mutahhar Hillî'nin *Mincâhü'l-Kerâmesî*'ne reddiye olarak kaleme aldığı *Minhâcü's-Sünne* adlı

129 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, Kum 1413, s. 54.
130 Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'Ukberiyye*,s. 26.
131 Tabatabâî, *el-Mîzân*, XVI. 312-313.
132 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VIII. 120.
133 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*, Kahire 1989, s. 53.

eserinde İbn Teymiyye (ö. 728/1328) 33.Ahzâb 33. ayette Ehl-i Beyt'in günahlardan arındırılmasıyla ilgili irade (*yürîdü*) lafzının ilâhî muhabbet ve rıza anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu yoruma göre tathîr ayetinde geçen "yürîdü" (ister/istiyor) fiili ile "*Allah sizi arındırmak ve böylece size yönelik nimetini tamamına erdirmek istiyor*" [5.Maide 6] ayetinde geçen "yürîdü" fiili aynı anlam örgüsüne sahiptir. Dolayısıyla Ehl-i Beyt'i günahlardan arındırmaya ilişkin ilâhî irade koşulsuz olarak tecelli eden ve sonuç veren bir irade değildir. Başka bir ifadeyle, Allah'ın bir şeyi istemesi o şeyin mutlaka gerçekleşeceği anlamına gelmez. İlâhî iradenin ricsten arındırma hususunda tahakkuk etmesi, kulların her şeyden önce günahtan uzak durmaları, tövbeyle Allaha yönelmeleri ve imanlarına yaraşır güzellikte işler yapmaları gibi şartlara bağlıdır. Öte yandan, Allah'ın bir şeyi dilemesi veya yapılmasını istemesi o şeyin bilfiil tahakkuk etmesini gerektirmez. Eğer Şia'nın iddia ettiği gibi Ehl-i Beyt'in günahlardan arınmışlığı söz konusu olsaydı Hz. Peygamber tathîr ayetinin nazil olmasının ardından, "Ey Allah'ım! İşte bunlar benim ehl-i beytim; sen benim ehl-i beytimi (hane halkımı) her türlü manevi kirden arındır ve tertemiz kıl" diye yakarmazdı.[134] Mademki Allah'ın iradesi -Şia'nın iddia ettiği gibi- koşulsuz biçimde derhal tecelli eden bir iradeydi, o halde Hz. Peygamber'in Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i abasının altına alıp, "Allahım! Bunlar benim ehl-i beytim. Sen benim ehl-i beytimi günah kirinden arındır ve tertemiz kıl" diye yakarmasına ne hacet vardı?! Şia'nın iddiası doğru kabul edildiği takdirde bu yakarış hâsıl olması zorunluluk arz eden bir şeyin husulünü talep etmekten başka bir anlam taşımaz.[135]

Sünnî müfessirlere göre Ehl-i Beyt'e mensup insanların Hz. Peygamber'in soyundan gelme gibi çok büyük bir şerefi haiz oldukları müsellem olmakla birlikte, en nihayet onlar da hata ve nisyan ile malul birer beşer olup günahtan masum değillerdir. Kaldı ki ismet sıfatı sadece peygamberlere mahsustur. Ehl-i Beyt'in manen temizlenmesinden söz eden ayet onların masum

134 Bkz. Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne fî Nakzi Kelâmi'ş-Şîa ve'l-Kaderiyye*, Riyad 1986, VII. 70-80.
135 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XI. 198.

olduklarını değil ilâhî emir ve yasaklara uydukları takdirde manen arınacaklarını belirtmektedir. Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) yorumuna göre bu ayette Allah'ın Ehl-i Beyt'le ilgili iradesinin şarta bağlı olarak tahakkuk edeceği, yani emir ve yasaklarına riayet ettikleri takdirde manevî kirlerden arındırılıp tertemiz kılınacakları belirtilmektedir. Ayetteki üslup bir kişinin su içtikleri takdirde susuzluklarının sona ereceğini bildiği bir grup insana, "Allah suyla sizin susuzluğunuzu gidermek istiyor" demesine benzer. Bu söz, Allah'ın susuzluğu suyla gidermek istemesinin o insanların su içmesine bağlı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla burada susuzluğun giderilmesi kayıtsız şartsız bir gidermeye değil muhatapların su içmesine bağlıdır. Tıpkı bunun gibi Ehl-i Beyt'in arınması da Allah'ın emir ve yasaklarını harfiyen uygulama şartına bağlıdır.[136]

Diğer taraftan tathîr ayeti Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve diğer imamların masum olduklarını değil masum olmadıklarını gösterir. Çünkü günahtan arınmış (tâhir) bir kimse hakkında, "Onu arındırmak istiyorum" denilmez. Böyle bir ifade hâsılın tahsili mümteni olduğu için anlamsızdır. Özetle, şayet tathîr ayetinde ismet anlamı kastedilmiş olsaydı, "*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden günah kirini giderdi ve sizi tertemiz kıldı*" (*innellâhe ezhebe 'ankümü'r-ricse ehle'l-beyti ve tahheraküm tathîrâ*) denilmesi gerekirdi. Ayrıca, ayet ismet manası içerseydi her şeyden önce sahabenin ve bilhassa Bedir savaşına katılan sahabenin masum olması gerekirdi. Çünkü Allah ilk nesil müslümanlar hakkında, "*Lakin Allah sizi arındırmak ve size yönelik nimetini tamamına erdirmek istiyor*" buyurmuştur.[137] Son olarak şunu da eklemek gerekir ki tathîr (arındırma) Kur'an'da diğer müminler için de söz konusu edilmiştir.[138]

Değerlendirme ve Sonuç

İsmet polemiği özü itibariyle siyasi, suret itibariyle kelâmîdir. Dolayısıyla bu polemiğin kelâmî içeriği en başta da belirttiğimiz

136 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XI. 199.
137 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XI. 198.
138 Bkz. 5.Maide 6, 41; 9.Tevbe 103.

gibi oldukça sunidir. Bu bağlamda denilebilir ki masum imam nazariyesi Şia'nın imametle ilgili temel iddialarını haklı çıkarma çabasının bir ürünüdür. Daha açıkçası, İmâmiyye Şiası imamın nasla tayin edilmesi gerektiği iddiasını müdellel kılmak maksadıyla böyle bir nazariye geliştirmiştir. Çünkü Şia'ya göre imametle ilgili nas ve tayin usulünü haklı ve gerekli kılan en önemli hususlardan biri ve belki de birincisi ismet ya da masumiyettir. Şia'nın oldukça radikal bir teokrasiye onay veren masum imam nazariyesini temellendirme saikiyle ürettiği aklî istidlaller gerçekten çok dolambaçlı olup aklın imkân ve sınırlarını zorlamakta ve en azından bizim için ikna edici bir içerik taşımamaktadır. Ayrıca, muhtelif ayetlerde kimi peygamberlerin birtakım hatalarından söz edilmesine rağmen böyle bir nazariyenin Kur'an'a atfen temellendirilmesi imkânsız gözükmekte, tabiatıyla aksi yöndeki bir iddia Kur'an'a sadakatten vazgeçmeyi gerektirmektedir.

Diğer taraftan, peygamberlerle ilgili ismet nazariyesi de Kur'an'la temellendirilebilecek bir keyfiyete sahip değildir. Zira başta Hz. Peygamber'in bazı fiil ve içtihatlarına ilişkin itap ayetleri olmak üzere diğer bazı peygamberlerin hatalı tutum ve davranışlarından söz eden muhtelif ayetlere rağmen ismet-i enbiya telakkisine Kur'an'ı mesnet göstermek mümkün değildir. Kimi Sünnî alimlerin bu konuda 2.Bakara 124, 8.Enfâl 8/20, 46, 10.Yûnus 15, 17.İsrâ 73-74, 33.Ahzâb 57 ve 38.Sâd 45-47. ayetleri referans göstermiş olmaları tekellüflü yorumlarla Kur'an metninin anlam sınırlarını zorlamak gibi gözükmektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin, Şia tarafından imamların masumiyetine delil gösterilen 2.Bakara 124. ayeti peygamberlerin ismetine hamleden şu ifadeleri tekellüflü yorumdan ne kastettiğimizi tavzih eder niteliktedir:

> Bu ayet iki açıdan peygamberlerin ismetine delalet eder: (1) Ayetteki "ahd" kelimesiyle "imamet"in (önderlik) kastedildiği sabittir. Kuşkusuz her peygamber imamdır. Çünkü imam kendisine uyulan kimsedir. Peygamber ise insanların en üstünüdür; [dolayısıyla imam olmaya en layık kişidir]. Ayet imamın fasıklar zümresinden olmayacağına delalet ettiğine göre peygamberin fasık ve günahkâr olmasının mümkün olmadığına da delalet eder. (2) Allah "*Benim ahdim zalimlere ulaşmaz*" buyurmuştur. Şayet "ahd" nübüvvetse, bu ilahi ahde zalimler zümresinden hiç kimsenin nail olmaması

gerekir. Eğer "ahd" imametse yine aynı gereklilik söz konusudur. Çünkü her peygamberin kendisine uyulan bir imam olması gerekir. Her fasık da kendisine zulmettiğine göre nübüvvetin fasıklar zümresinden hiç kimse için söz konusu olmaması gerekir.[139]

Sonuç olarak, Şia'nın masum imam nazariyesini Kur'an'la temellendirmek imkân dâhilinde değildir; bununla birlikte Ehl-i Sünnet'in peygamberlere atfettiği ismet sıfatının Kur'an'la müdellel kılınması da pek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki ismet-i enbiya Kur'an'ın ilgilendiği bir mesele değildir. Bu meselenin Sünnî kelam literatüründe ele alınması Şia'nın masum imam nazariyesinin bir yansıması olmalıdır. Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/849), Ebû Zeyd Belhî (ö. 322/934) ve İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî (ö. 333/934) gibi âlimlerin peygamberlerin ismeti konusunda müstakil eserler yazması ise gayri müslim çevrelerin nübüvvetle ilgili eleştirilerine cevap verme saikine bağlanabilir. Ancak Dwight M. Donaldson (1884-1976) bu konuda farklı bir tez ileri sürmüştür.

İsmet-i enbiya dogmasını Kur'an'la temellendirmenin mümkün olmadığını vurgulayan Donaldson'un tezine göre İslam düşüncesindeki bu dogma Şiî imamet nazariyesinin bir sonucudur, dolayısıyla asıl varlık sebebini ve önemini Şiî kelamının gelişmesine borçludur. Küleynî, Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd gibi meşhur Şiî alimlerin yetiştiği Büveyhîler döneminde (932-1062) tam anlamıyla gelişip Şiî çevrelerde benimsenen ismet nazariyesi bilahare Ehl-i Sünnet camiasında makes bulmuştur. Şu farkla ki Şia imamları ve dolayısıyla imam vasfını haiz peygamberleri masum kabul ederken, Sünnîlik sadece peygamberleri masum kabul etmiştir. Erken dönemlerde müslüman müelliflerin Hıristiyanlara reddiye niteliğinde kaleme aldıkları risalelerde ismet meselesinden söz edilmemiş olması bu dogmanın Şiî kökenli olduğunu gösteren bir başka kanıt olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, Sünnîlerce sahih ve muteber kabul edilen hadis koleksiyonlarında ismet konusuyla ilgili bir rivayetin bulunmaması da manidardır. Sünnî literatürde ismet konusuna ilk defa 4. asrın sonlarında *Fıkh-ı Ekber II* isimli eserde rastlanır. İsmet telakkisinin Sünnî çevrelerde

139 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV. 40.

yaygın kabul görmesini sağlayan kişi Fahreddîn er-Râzî'dir. Bu konuda *İsmetü'l-Enbiyâ* isimli müstakil bir eser yazan Râzî'nin hararetle peygamberlerin masumiyetini savunması, Şiilik ile Sünnîlik arasında gerçekleşen fikir/görüş mübadelesinde aracılık rolü üstlenen Sufiyye'nin düşünce sisteminden ciddi şekilde etkilenmiş olmasına bağlanabilir.[140]

Bir kez daha belirtelim ki Şiî-İmâmî ulemanın istidlalde bulunduğu ayetlerden hiçbiri hiçbir şekilde masum imam nazariyesine mesnet teşkil etmemekte, buna mukabil Sünnî ulemanın ilgili ayetleri yorumlama tarzı, -Fahreddîn er-Râzî'nin 2.Bakara 124. ayeti ismet-i enbiya, 4.Nisa 59. ayeti masum icma-i ümmet nazariyesine delil göstermesi hariç tutulmak kaydıyla- isabetli gözükmektedir. Ancak burada şu gerçeği de hatırlatmak gerekir ki Şia'nın masum imam anlayışına benzer telakkiler Sünnî gelenekte de mevcuttur. Daha açıkçası, Sünnî-tasavvufî gelenekte mürşidlere ve bilhassa halk dindarlığında tarikat ve cemaat liderlerine atfedilen nitelikler ve/veya mürid-mürşid ilişkisine dair bazı genel kabuller sanki adı konulmamış bir ismet inancına işaret etmektedir. Bu noktada, sûfîlerin 4.Nisa 59. ayette geçen "ulu'l-emr" kavramına medlul tayin ettikleri "mürşidler"e[141] 18.Kehf 60-82. ayetlerin (Hızır-Musa kıssası) tefsirinde Necmeddin-i Dâye (ö. 654/1256) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi Sünnî-Sufî müfessirlerin ne tür sıfatlar atfettiklerini kısaca aktarmak faydalı olacaktır.

Dâye ve Bursevî'ye göre mürşid kendisine ittiba için dünyadaki her şeyden vazgeçme pahasına yollara düşülüp aranması gereken bir şahsiyettir. Kâmil bir mürşide intisap etmeyen kişinin şeyhi şeytan olacağı, dolayısıyla cahiliye ölümü üzere öleceği için, bu arayış keyfî değil zorunludur. Zira herhangi bir kişinin bir şeyhe intisap etmeksizin kulluk görevini hakkıyla ifa edeceğini ve tek başına nefsiyle başa çıkabileceğini düşünmesi kesinlikle yanlıştır. Kişi böyle bir fasit düşünceyle ömrünü büsbütün heder eder, kendini yorar ve daha da kötüsü hak yoldan sapar. Hâsılı, Allah'a

140 Donaldson, *The Shi'ite Religion*, s. 331-337.

141 Bkz. Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut 2000, I. 212.

ulaşmanın yegâne şartı bir mürşide intisap etmektir. Mürşid, kendisine ittiba uğruna aileden, yurttan, dost ve arkadaştan, makam ve mevkiden, kısacası dünyevî olan her şeyden vazgeçilen ve her hâlükarda kendisine sadakat gösterilip hizmet edilmesi, her daim yüceltilmesi gereken bir şahsiyettir. Sahip olduğu bâtınî ilmi (*ilm-i ledün*) entelektüel çaba sarf etmeksizin doğrudan doğruya Allah'tan aldığı için, mürşidin talimatlarına karşı çıkılması söz konusu değildir. Bu itibarla, "seyr-i sülûk adabından biri, şeyhinin söz ve davranışlarına, oturup kalkmasına müridin itirazda bulunmamasıdır. Şeyhinin söz ve davranışlarında aklî ve şer'î açıdan kabulü mümkün olmayan bir şey görse bile itiraza mahal yoktur. Ayrıca, mürid [anlam vermekte zorlandığı] bu gibi durumlarda şeyhini kınamamalı, onun hakkında kötü düşünceler beslememeli; aksine onun hakkında hep iyi düşünmeli, şeyhinin tutum ve davranışlarında isabet kaydettiğine, herhangi bir görüş beyan ederken müçtehit sıfatıyla içtihat ettiğine inanmalı, 'eğer ortada yanlış gözüken bir şey varsa bu benden, aklımın kifayetsizliğinden ve amelimin yetersizliğinden kaynaklanıyor' demelidir."[142]

Tasavvuf geleneğindeki bu anlayışın yanı sıra başta Ehl-i Hadis olmak üzere çoğunluk Sünnî ulemanın sahabeyi topyekün adil (udûl) kabul etmesi de yine adı konulmamış bir ismet telakkisi olarak değerlendirilebilir. Gazâlî (ö. 505/1111), Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Nevevî (ö. 676/1277), Zehebî (ö. 748/1347), Suyûtî (ö. 911/1505) ve daha birçok meşhur Sünnî âlime göre tüm sahabe udûldür; dolayısıyla cerh-tadilden muaftır. Bu bağlamda Âmidî, "Büyük ilim adamlarının (imamlar) çoğunluğu sahabenin adaleti hususunda hemfikirdir" demiş ve bir dizi ayeti bu görüşe delil göstermiştir.[143] Son devirde Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) de Tecrid tercümesine yazdığı mukaddimede "Sahabenin Hepsi Udûldür" şeklinde başlık açmış ve bu başlık altında, "Fitnelere karışmış, karışmamış Sahabe radiyallâhu anhüm'ün kâffesi mu'temedün-bih olanların yani ehl-i sünnet ve

142 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver Necmüddîn-i Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi 18, vr. 351b-352a; İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, V. 266-267.

143 Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996, II. 254-255.

cemâat eimmesinin icmâı ile adillerdir" demek suretiyle aynı görüşü tekrar etmiştir.[144]

Evet, Kur'an'da sahabeyi öven birçok ayet vardır; ama bir o kadar da yeren ayet vardır. Aynı şekilde sahabeyi öven birçok hadis vardır; ama bir o kadar da yeren hadis vardır. Keza kimi sahabilerin sosyal ilişkilerde kaba ve nezaketten yoksun davrandıklarını belirten birçok rivayet vardır. Ayrıca, kimi sahabilerin birbirlerini ağır bir dille eleştirdikleri iyi bilinen bir husustur. Öyle görünüyor ki Sünnî gelenekte sahabenin topyekûn udûl kabul edilmesi, cemel ve sıffîn gibi vakalarda yaşanan trajedilere sahabenin imza atmış olması hasebiyle bu vahim tarihî tecrübelerdeki günah defterini hilafeti saltanata tahvil edenler lehine kapatma çabasıdır. Gerçekte sahabeyi topyekûn adil kabul etmenin iler tutar bir tarafı yoktur. Bunun içindir ki Hz. Ali, Ebû Muhammed Ma'kıl b. Sinân (ö. 63/683) isimli sahabinin Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadis hususunda, "Bu adil bir zattır ve dolayısıyla rivayeti kabule şayandır" demek yerine, "Biz, topuğuna bevleden bir bedevinin rivayetini esas alıp Allah'ın kitabını ve elçisinin sünnetini terk edemeyiz" demiştir.[145] Hülasa, Şia'nın "imamlar masumdur" iddiası ile Ehl-i Sünnet'in "tüm sahabe udûldur" telakkisi arasında pek bir fark yok gibidir. İşte tam bu noktada çağdaş Şiî müfessir Muhammed Cevâd Mağniyye'nin şu ifadeleri kayda değer niteliktedir:

> İsmet [masumiyet] düşüncesi salt Şia'ya mahsus değildir. Sünniler de böyle bir düşünceyi benimsemiş, ancak onlar Şia nezdinde sahih kabul edilmeyen "Ümmetim dalalet üzere icma etmez" hadisine istinaden masumiyeti ümmete atfetmişlerdir (...) Hıristiyanlar Papa'nın, Komünistler Marks ve Lenin'in, Suriyeli ulusalcılar Antoun Sa'âdeh'in, İhvan-ı Müslimîn Hasan el-Bennâ'nın ismet sıfatıyla muttasıf olduğu fikrini benimsemişlerdir. Zira bir insanın görüş ve düşüncesiyle istidlalde bulunan, o insanı hüccet ve delil ittihaz eden herkes, isteyerek veya istemeyerek söz konusu insanın masum olduğu fikrini benimsemiş olur.[146]

144 Zeynüddin Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, çev. Ahmed Naim, Ankara 1991, I. 19-25, [mütercimin mukaddimesi].

145 Sahabenin adaleti meselesi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. H. Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, Ankara 2004, s. 20-30.

146 Muhammed Cevâd Mağniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, Beyrut 1990, I. 198-199.

Bedâ

Giriş

Bedâ, İmâmiyye Şiası ile Ehl-i Sünnet arasında öteden beri tartışılan ve bu dolayımda Şia'nın Allah'a ilim ve irade yönünden noksan sıfatlar atfetmekle suçlanmasına konu olan bir kavramdır. Erken dönem Şiî-İmâmî kaynaklardaki çeşitli rivayetlerde Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişiklik vuku bulup bulmadığı meselesiyle irtibatlı bir anlam ve kullanıma sahip olduğu anlaşılan bedâ kavramıyla ilgili tartışmada Ehl-i Sünnet'in yanı sıra Mu'tezile ve Zeydiyye âlimleri İmâmiyye Şiası'nın en iyimser nitelendirmeyle bâtıl bir anlayışa sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) 13.Ra'd 39. ayetin tefsirinde şunları kaydetmiştir: "Rafızîler Allah hakkında bedânın caiz/mümkün olduğu fikrini benimsediler. Bedâ, Allah'ın herhangi bir şey hakkında bir fikrinin bulunması, daha sonra o şeyin kendisine [önceki] fikrinden farklı şekilde zahir olmasıdır. Rafızîler bu konuda, '*Allah dilediğini silip yok eder (mahv), dilediğini sabit kılar (isbat)*' [13.Ra'd 39] mealindeki ayete tutunmuşlardır. Fakat şurası bilinmelidir ki bu görüş batıldır; çünkü Allah'ın ilmi kendi zatına mahsus bir zorunlu sıfattır."[147]

Râzî'nin burada tarif ettiği anlamda bir bedâ telakkisini genelleme yoluyla İmâmiyye Şiası'na atfetmek isabetli değildir. Nitekim muahhar Şiî âlim Muhammed Bâkır el-Meclisî de (ö. 1110/1698) Fahreddîn er-Râzî'nin bedâ tarifi hakkında, "İmâmiyye'ye düpedüz iftira içeren bu bedâ görüşünü nereden aldı bilemiyorum. Zira Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd, Tûsî ve Şerîf el-Murtazâ gibi mütekaddimûn Şiî ulemanın kitapları bu görüşten teberri ifadeleriyle doludur" demiştir.[148] Muhalif çevrelerin bedâ kelimesinin zahirî (sözlük) anlamına takıldıklarını ve bu yüzden İmâmiyye Şiası'na

147 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX. 53.
148 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 125.

çamur attıklarını da söyleyen Meclisî "Fanatik Nâsıbî (Sünnî)" olarak nitelendirdiği Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserinin son kısmında Şia'ya bedâ konusunda iftira attığını, ancak Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1273) *Nakdü'l-Muhassal* isimli bir eser yazarak ona gereken cevabı verdiğini zikretmiştir.[149]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şiî-İmâmî âlimler Allah'ın ilim ve iradesinde değişimi olumlayan bir bedâ fikrini özellikle Şeyh Sâdûk'tan (ö. 381/991) itibaren açıkça reddetmişler ve bu konuda İmâmiyye Şiası'na büyük haksızlık edildiğini söylemişlerdir. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913[?]) ile İmam el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) aktardığı bilgiler dikkate alındığında Allah'ın ilim ve iradesinde değişikliği mümkün gören bedâ fikrinin reddedilmesi ve bu dolayımda bedânın nesh kavramıyla ilişkilendirilmesi, Şeyh Sadûk'tan önceki bazı Şiî-İmâmî âlimlerce de benimsenen bir anlayış olarak tespit edilebilir.[150] Bu mesele bir tarafa, Şiî-İmâmî âlimler erken dönemlerden bugüne değin, Allah'a noksan sıfatlar atfetmeyi mucip bir bedâ fikrini benimsemenin caiz olmadığını söylemişlerdir. Çağdaş Şiî âlim Kâşifülğıtâ'nın (ö. 1954) ifadesine göre, "Allah'ın önceden bilmediği bir şeye sonradan muttali olması veya O'na önceden bilmediği bir şeyin zuhur etmesi" anlamında bir bedâ fikrinin İmâmiyye Şiası'na atfedilmesi düpedüz kara çalmaktır. İmâmiyye böyle bir bedâ fikrini savunmaktan münezzehtir."[151]

Sözlükte "zuhur etmek, belirmek, görünür olmak" anlamına gelen bedâ kelimesi "gizlilikten sonra açıklık", "daha önce mevcut olmayan bir görüş ve düşüncenin ortaya çıkması" gibi manalarda

149 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 123.

150 Hayyât'ın belirttiğine göre kıvrak zekâlı Şiîler bedâ konusunda Mu'tezile'nin neshle ilgili yaklaşımını benimsemişlerdir. Bkz. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbni'r-Râvendî*, Beyrut 1993, s. 127. İmam el-Eş'arî'nin kaydettiğine göre ise kimi Şiîler ilâhî ilimde eksikliği mümkün gören bir bedâ fikrini savunurken kimi Şiîler bedâya bir tür nesh anlamı yüklemişlerdir. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut 1999, I. 113. Bedâyı nesh kavramıyla ilişkilendiren ilk Şiî-İmâmî âlimlerin Mu'tezile kelamına sıcak baktıkları bilinen Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/923) ve Hasen b. Musa en-Nevbahtî (ö. 310/922) gibi isimler olması kuvvetle muhtemeldir. Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Cemil Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmamet Tartışmalarındaki Yeri", *HÜİFD*, cilt: 5, sayı: 10 (2006/2), s. 41.

151 Muhammed Hüseyin Kâşifülğıtâ, *Aslu'ş-Şia ve Usûlühâ*, Kum 1415, s. 313.

da kullanılır. Muhtelif ayetlerin yanı sıra bazı hadis metinlerinde de geçen bedâ kelimesi 39.Zümer 47-48, 6.En'âm 28 ve 33.Câsiye 45. ayetlerde "gizlilikten sonra açıklık" (*ez-zuhûr ba'de'l-hafâ*) anlamında kullanılmıştır.[152] 12.Yûsuf 35. ayette ise daha önce mevcut olmayan bir görüş ve düşüncenin zuhur etmesi manasındadır. Ancak bütün bu ayetlerde sözü edilen bedâ Allah'ın ilim ve iradesinde değil insanların görüş ve düşüncelerinde gerçekleşmiştir. Mesela, "*Vezir ve adamları Yusuf'un suçsuz olduğuna ilişkin delilleri gördüler [ve dolayısıyla işin aslını öğrendiler]; ama neden sonra zihinlerinde Yusuf'la ilgili yeni bir fikir zuhur etti*" (*sümme bedâ lehüm min ba'di mâ raevü'l-âyât*) ayetinde geçen bedâ zihinde yeni bir fikir belirmesi anlamındadır. Söz konusu fikir ise ayetin sonundaki *le-yescününnehû hattâ hîn* ibaresinin işaret ettiği üzere dedikoduların önünü almak için Yûsuf'un bir süre hapse atılması gerektiğidir.[153]

Bedâ kelimesinin bu ayetteki anlamı ile kelam terminolojisindeki yaygın anlam ve kullanımı arasında bağ kurmak mümkündür. Zira bedâ bir kelam terimi olarak, Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını bildirdiği bir olayın sonradan farklı şekilde gerçekleşmesini veya mesbuk bir ilâhî hükmün değişmesini gerektiren bazı yeni hallerin meydana gelmesini ifade eder.[154] Şehristânî'nin (ö. 548/1153) tasnifine göre bedâ Allah'ın ilim, irade ve emrine taalluk bakımından üç kısma ayrılır. İlimde bedâ, Allah'a bildiği şeyin aksine bir durumun zahir olmasıdır. Bu anlamda bedâ Allah'a bilgisizlik atfetmeyi gerektirdiği için, Şehristânî "aklı başında hiçbir kimsenin [müslüman] böyle bir bedâ telakkisine inanacağını sanmıyorum" demiştir. İradede bedâ, doğru ve isabetli olan şeyin mesbuk ilâhî irade ve hükmün hilafına zuhur etmesidir. Emirde bedâ ise Allah'ın bir şeyi emretmesi, daha sonra bu ilk emrin hilafına başka bir şeyi emretmesidir.[155]

152 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996, III. 75.

153 Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 180-181.

154 Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, İstanbul 1992, V. 290; Ignaz Goldziher, "Bedâ", *İA*, İstanbul 1993, II. 433.

155 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I. 171-172.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Şiî-İmâmî âlimler, bilhassa Mu'tezile'nin etkisi altında şekillenen rasyonel Şiî kelâmının ünlü temsilcileri olan Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi âlimler bu üçlü tasnifteki ilk iki bedâ türünü Zât-ı İlâhiyye'nin ilim ve irade yönünden eksik olduğu anlamına gelmesinden dolayı reddetmişlerdir. Diğer bir deyişle, bilhassa Usûlîliğe mensup Şiî âlimler Allah'ın ilim ve iradesinde tagayyür anlamı taşıyan, dolayısıyla Zât-ı İlâhiyye'ye noksan sıfatlar atfetmeyi kaçınılmaz kılan bir bedâ fikrini benimsememişlerdir. Bununla birlikte Şiî düşünce tarihinde, "Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik mümkündür" anlamında bir bedâ nazariyesini savunanlar da olmuştur. Ignaz Goldziher (1850-1921) bu konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Bedâ nazariyesi Şiî kelamcılardan alınmış olmakla beraber bu kelâmcılarda da daima aynı şekilde ifade edilmiş değildir. Ehl-i Sünnet'in aksine olarak, bu reye [görüşe] cevaz veren kelâm kitaplarında, bedâ mevzuundan 'Allah'ın ilmi' faslında bahsedilir. Allah'ın ilminde bir tagayyüre cevaz verecek kadar ileri giden en aşırı manada bedâ telakkisi Gulât-ı Şia'da ve bu meyanda Bedâiyye'de görülür."[156]

Şiî Düşünce Tarihinde Bedâ Telakkisinin Köken[ler]i

Klasik kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın ilim ve iradesinde değişikliği mümkün gören bedâ telakkisi ilk defa aşırı Şiî (Gulât-ı Şia) çevrelerde ortaya çıkmıştır. Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1167) Gulât-ı Şia kapsamında zikrettiği Bedâiyye'nin tam da bu içerikte bir bedâ anlayışına sahip olduğunu ve bu anlayışın Keysân diye anılan Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) tarafından ortaya atıldığını belirtmiştir. Sem'ânî ayrıca Muhtar es-Sekafî'nin "Allah'ın [herhangi bir konuda] nedamet duyması mümkündür" tarzında bir görüşü de savunduğunu ve bu görüşün düpedüz inkârcılık (küfr) olduğunu kaydetmiştir.[157] Birçok makâlât-fırak müellifine göre de ilâhî ilim ve iradede değişimi olumlayan bedâ düşüncesi ilk defa Gulât-ı Şia diye anılan

156 Goldziher, "Bedâ", *İA*, II. 433.

157 Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Beyrut 1998, I. 308.

çevrelerde seslendirilmiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Malatî (ö. 377/987) Sebeiyye'ye bağlı bir grubun ilâhî ilmin eksik olduğu anlamında bir bedâ fikrine sahip olduğunu kaydetmiştir.[158] Malatî'nin sözünü ettiği bu fırka muhtemelen Keysâniyye ve/veya Muhtâriyye'dir. Çünkü Sebeiyye'nin kimi zaman Keysâniyye ismiyle anıldığı bilinmektedir. Öte yandan, kimi kaynaklarda bedâ telakkisinin ilk defa Muhtar es-Sekafî'nin Kufe'deki yandaşlarından biri olan Abdullah b. Sevb (Abdullah b. Nevf) tarafından ortaya atıldığı belirtilmiş;[159] ancak kaynakların çoğunda Muhtar es-Sekafî'ye işaret edilmiştir.

14 Rebîülevvel 66 (19 Ekim 685) tarihinde Hz. Hüseyin'in intikamını almak sloganıyla Kûfe'de ayaklanan ve asıl hedefini teşkil eden Emevîlerin yıkılışında da etkili olan Muhtar es-Sekafî, Ali evladı taraftarlığının dinî bir inanca dönüşmesine zemin hazırlayan fikirler üretmiştir.[160] Çeşitli kaynaklarda, kâhinler gibi secili konuşup kehanetlerde bulunduğu belirtilen Muhtar siyasi yandaşlarına gelecekte vuku bulacak bir olaydan söz ettiği ve bu olay önceden bildirdiği şekilde gerçekleştiği zaman bu durumu kendisinin Allah tarafından bilgilendirildiği ve bu sayede gaybı bildiği iddiasına delil göstermiştir. Olayın önceden haber verdiği şekilde gerçekleşmemesi hâlinde ise, "Belli ki Allah başka bir şey düşündü ve dolayısıyla O'nun düşüncesinde değişiklik peyda oldu" demek suretiyle durumu kurtarmaya çalışmış ve bu arada, "*Allah dilediğini siler, dilediğini sabit kılar*" [13.Ra'd 39] mealindeki ayete atıfta bulunmuştur. Bazı kaynaklardaki bilgilere göre Muhtar es-Sekafî bu aşırı bedâ fikrini Irak valisi Mus'ab b. Zübeyr'in (ö. 72/691) ordusuyla yapılan savaşın (14 Ramazan 67/3 Nisan 687) hezimetle sonuçlanması üzerine dillendirmiştir. Şöyle ki Muhtar bu savaşın zaferle son bulacağı kehanetinde bulunmuş ve fakat savaş aksi yönde sonuçlanmıştır. Bunun üze-

158 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1997, s. 19.

159 Bkz. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, [Hz. Osman-Abdullah b. Zübeyr Dönemi], nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1996, VI. 438-439; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1967, VI. 104.

160 Geniş bilgi için bkz. İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sekafî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 54-55.

rine Muhtar, "Allah bana zafer sözü vermişti; fakat daha sonra kendisine bu farklı durum zahir oldu" (*bedâ lehû*) anlamında bir söz söylemiştir.[161]

Nesh ile bedâ arasında ayırım gözetmediği ve "şer'î hükümlerde nesh caiz olduğuna göre haberlerde de bedâ caizdir" dediği de ileri sürülen[162] Muhtar es-Sekafî'nin bedâ düşüncesi ilâhî iradede bilgi eksikliğinden dolayı tagayyürü olumlayan bir içeriğe sahiptir. Mamafih, Muhtar'ın İslam siyasi tarihinde önemli bir figür olduğu ve Emevilerin yıkılışında rol oynadığı dikkate alındığında ona nisbet edilen vahiy, nübüvvet, bedâ gibi iddiaların muhalif çevrelere ait bir karalama kampanyasının ürünü olması muhtemeldir.[163] Yine bu iddiaların Muhtar'ın çevresinde toplanan ve birçoğu cahil olan siyasi yandaşları tarafından ortaya atılmış olması da ihtimal dâhilindedir.[164]

Bedâ fikrinin ilk kez aşırı Şiî Hattâbiyye fırkasının lideri Ebü'l-Hattâb el-Esedî (ö. 138/775[?]) tarafından ortaya atıldığı da ileri sürülmüştür. Rivayetlere göre Ebü'l-Hattâb, Abbasi hanedanına mensup kumandan İsa b. Musa'nın (ö. 167/783) askerî güçlerine karşı kendi adamlarını bıçak, kargı gibi basit silahlarla teçhiz etmiş ve Allah'ın kendisine savaştan zaferle çıkacaklarına dair söz verdiğini, dolayısıyla bu basit silahlarla düşmanlarını haklayacaklarını söylemiştir. Ancak savaşın zafer kehanetini tekzip eden bir şekilde sonuçlanacak gibi gözükmesi ve adamlarının, "Çarpışmada neden hep bizim taraftarlarımız can veriyor?!" diye tepki göstermesi üzerine Ebü'l-Hattâb, "Belli ki Allah'a sizin hakkınızda bedâ vaki oldu [Allah'ın sizin hakkınızdaki fikri değişti];

161 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 50-53; Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyinî, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, Beyrut 1983, s. 30-34.

162 Şehristânî, *el-Milel*, I. 172.

163 Hasan Onat'ın konuyla ilgili şu değerlendirmesi de aynı paraleldedir: "(...) Muhtar'a atfedilen bedâ, nübüvvet gibi iddiaların da büyük ölçüde onu kötülemek gayesiyle ortaya atılan fikirler olduğu kanaatindeyiz. Görebildiğimiz kadarıyla, etrafındaki kütlelerin [kitlelerin] oldukça cahil, İslam'ı iyi anlayamamış insanlardan müteşekkil olmasına rağmen, onun, secili sözler, şiirler söylemiş olmasının dışında, dine zarar verecek aşırı iddiaları pek söz konusu olmamıştır". Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 114.

164 Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmamet Tartışmalarındaki Yeri", s. 33.

benim bunda bir günahım yok" (*in kâne kad bedâ lillâhi fîküm femâ zenbî*) demek suretiyle kendini ibra etmeye çalışmıştır.[165]

Muhtar es-Sekafî, Abdullah b. Nevf ve Ebü'l-Hattâb el-Esedî'ye nisbet edilen bedâ düşüncesindeki ortak nokta, zaferle sonuçlanacağı ileri sürülen savaşların hezimetle son bulması ve bu durumun bedâ ile izah edilmeye çalışılmasıdır. Buna göre hicrî 1. asrın ikinci yarısından itibaren aşırı Şiî çevrelerde seslendirilen bedâ düşüncesindeki içerik, Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik vuku bulması ve/veya Allah'ın önceki kararını değiştirmesini mucip yeni bir durumun peyda olması şeklinde özetlenebilir. Ancak başta da belirttiğimiz gibi İmâmiyye Şiası erken dönemlerden itibaren böyle bir bedâ anlayışını kesin bir dille reddetmiştir. Ne var ki bir rivayete göre Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) kendisinden sonra büyük oğlu İsmail'in (ö. 138/756[?]) imamet makamına geçeceğinden söz etmiş; fakat İsmail, babası henüz hayatta iken vefat etmiştir. Bu durum üzerine Ca'fer es-Sâdık, "Allah'a [kararını değiştirme hususunda] oğlum İsmail'in işinde olduğu kadar başka hiçbir işte yeni bir durum zahir olmadı" (*mâ bedâ lillâhi bedâün kemâ bedâ lehû fî İsmâîle ibnî*) demiştir.[166]

Bu söz kimi Şiî-İmâmî âlimlerce bedânın naklî dayanakları arasında gösterilmiştir. Buna mukabil bazı Ehl-i Sünnet âlimleri gerek Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bu sözün, gerek Musa el-Kâzım'a (ö. 183/799) atfedilen, "Bedâ bizim ve cahiliye devrindeki atalarımızın inancıdır" şeklindeki sözün, gerekse Hz. Ali'ye atfedilen, "Eğer Kur'an'da '*Allah dilediğini silip yok eder, dilediğini sabit kılar*' ayeti [13.Ra'd 39] olmasaydı ben size geçmiş ve gelecekle ilgili her şeyi haber verirdim", "Şayet bedâ olmasaydı kıyamete kadar vuku bulacak her şeyi size bildirirdim" şeklindeki sözlerin uydurma olduğunu, dolayısıyla bu konuda Ehl-i Beyt imamlarına iftira atıldığını söylemişlerdir.[167]

Bu değerlendirme isabetli gözükmektedir; çünkü İmamiyye Şiası'nın klasik kaynaklarında İmam Ali Zeynelâbidîn (ö. 94/713),

165 Ebû Muhammed el-Hasen b. Musa en-Nevbahtî, *Fıraku'ş Şia*, Beyrut 1984, s. 70.
166 Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, Kum 1398, s. 336.
167 Bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfân*, II. 183.

Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ve Ca'fer es-Sâdık'tan, "Her kim Allah'ın bir şeyi meydana gelmesinden sonra bildiğini iddia ederse küfre girer ve dolayısıyla tevhid dairesinden çıkar"; "Her kim Allah'a daha önce bilmediği bir şeyin zahir olduğunu iddia ederse, o kişiden teberri edin" gibi sözler nakledilmiştir.[168] Bu sözler Ca'fer es-Sâdık'ın, büyük oğlu İsmail'in imameti konusunda dile getirdiği ileri sürülen bedâ düşüncesini nefyetmektedir. Hâl böyle iken, Şiî-İmâmî âlimler Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen rivayetteki *mâ bedâ lillâhi bedâün kemâ bedâ lehû fî İsmâîle ibnî* şeklindeki sözü kayıt dışı saymak yerine dikkate almayı yeğlemişler, ancak Allah'ın bir anlamda yanıldığına işaret eden bir muhtevaya sahip olmasından dolayı tadil cihetine gitmişlerdir. Bu çerçevede *ibnî* (oğlum) kelimesinin yerine *ebî* (babam/atam) konularak *mâ bedâ lillâhî bedâün kemâ bedâ lehû ismâîle ebî* şeklinde ikinci bir rivayet üretilmiştir.

Görüldüğü gibi Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen söz bu ikinci rivayette tadil edilmiş ve böylece Allah'ın karar değiştirmesi imamın evladıyla değil Hz. İbrahim'in kurban (zebîh) telakki edilen oğlu İsmail'le ilişkilendirilmiştir. Nitekim Allah Hz. İbrahim'e ilkin büyük oğlu İsmail'in(?) kurban edilmesini emrettiği halde daha sonra değerli bir kurban göndermek suretiyle İbrahim'i bu fedakârlıktan kurtarmıştır.[169] Ne var ki Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi bazı Şiî-İmâmî âlimler söz konusu rivayetin her iki varyantının da problemli olduğunu ve bu problemin ancak "bedâ bir tür neshtir" demek suretiyle çözülebileceğine dikkat çekmiştir.[170] Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ise hemen hemen aynı ifade ka-

168 Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 111, 115. Bu sözler dikkate alındığında Ebû Hamza es-Sümâlî'den (ö. 150/767) gelen şu ilginç rivayeti de Ehli- Beyt imamlarına iftira kapsamında değerlendirmek mümkündür: Ebû Hamza es-Sümâlî İmam Muhammed el-Bâkır'a şöyle dedi: "Ali (r.a.) 'yetmiş yıl kadar bir süre bela ve sıkıntıyla geçecek, ardından ferahlık dönemi gelecek' diyordu. Bu sözün üzerinden yetmiş yıl geçti ama hâlâ rahat yüzü görmedik" dedi. Bunun üzerine Muhammed el-Bâkır, "Evet, Allah sıkıntılarla geçecek süreyi yetmiş yıl olarak belirlemişti. Ancak Hüseyin [Kerbelâ'da] katledilince Allah yeryüzündeki insanlara çok öfkelendi ve bu süreyi bir yetmiş yıl daha uzatarak yüz kırk yıla çıkardı." diye karşılık verdi ve bu arada 13.Râ'd 39. ayeti zikretti. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 114. Rivayetin farklı bir varyantı için ayrıca bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî, *Kitâbü'l-Ğaybe*, Tahran 1397, s. 293.

169 Goldziher, "Bedâ", *İA*, II. 434.

170 Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 336.

lıplarıyla İmam Ali en-Nakî el-Hâdî'ye (ö. 254/868) de atfedilen ve imamet makamının varisi olan oğlu Muhammed'in erken ölümü üzerine söylediği ileri sürülen *mâ bedâ lillâhî* sözünün "Allah'a zahir oldu" değil "Allah tarafından [kullara] bedâ vaki oldu" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir.[171] Bu tevile göre bedâ Allah'ın ilim ve iradesinde değil ilâhî iradenin umulmadık şekilde tecelli etmesi nedeniyle kulların bilgisinde ve öngörüsünde gerçekleşmiş olmaktadır. Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) daha tekellüflü gözüken teviline göre ise Ca'fer es-Sâdık'ın sözü İsmail'in imametiyle değil, katliyle ilgilidir. Çünkü Ca'fer es-Sâdık "Allah iki kez oğlum İsmail'in katlini takdir etti. [Ancak] ben bu konuda O'ndan istekte bulundum; O da bu takdirinden vazgeçti [*fe-'afâ 'an zâlik*]" demiştir. Şu halde, *fe-mâ bedâ lehû fî şey'in kemâ bedâ fî İsmâîl* sözü Allah'ın İsmail b. Ca'fer hakkında takdir etmiş olduğu katl yazgısından Ca'fer es-Sâdık'ın duası sebebiyle vazgeçmiş olmasını ifade eder.[172]

Esasında bedâ fikri İmâmiyye Şiası'nda doğrudan doğruya imamet meselesiyle ilgilidir. Daha açıkçası, bedâ İmam Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmail'in erken ölümü üzerine ortaya çıkan imamet krizini aşma formülü gibidir. Şöyle ki Ca'fer es-Sâdık'ın çevresindeki kimi Şiîler, yedinci imam olacağı öngörülen İsmail b. Ca'fer'in erken ölümünü kabullenememişlerdir. Çünkü onların inancına göre Ca'fer es-Sâdık Allah'ın izni ve iradesi uyarınca büyük oğlunun müstakbel imam olacağını söylemiştir. Böyle bir inanca sahip olanların İsmail b. Ca'fer'in erken ölümünü kabullenmeleri mümkün olmasa gerektir. Zira bu erken ölüm hadisesi bir yönüyle imametin nas ve tayin yoluyla gerçekleştiği inancını, bir yönüyle de imamların manevi otoritesini sarsmaktadır. O halde bu müşkilin en makul çözümü, "Allah, İsmail b. Ca'fer'in imameti hakkında fikir değiştirdi" demek olsa gerektir. Bunun içindir ki söz konusu Şiîlerden bir kısmı Ca'fer es-Sâdık'ın *mâ bedâ lillâhi bedâün kemâ bedâ lehû fî İsmâîle ibnî* şeklinde bir söz söylediğini ileri sürmüş; buna mukabil diğer bir grup Şiî bu sözün

171 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Kitâbü'l-Ğaybe*, Kum 1411, s. 202.

172 Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, s. 309.

iler tutar bir tarafı bulunmadığı gerekçesiyle Ca'fer es-Sâdık'ın imametini reddetmiştir.[173]

İmamette nas ve tayin nazariyesinin yumuşak karnını ortaya çıkaran İsmail b. Ca'fer krizini aşma bağlamında İmam Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bedâ rivayetinin sübutu sahih kabul edildiği takdirde Ehl-i Beyt imamlarının geleceğe yönelik bildirimlerde bulunduklarını, ancak bu gaybi bildirimlere konu olan hadiselerin tam tersi şekilde gerçekleşmesinden ötürü yalancı durumuna düştüklerini ve bu kötü durumdan bedâ formülüyle kurtulmaya çalıştıklarını söylemek gerekir. Ne var ki Ehl-i Sünnet âlimlerince de ilim, irfan ve takva yönünden çok büyük şahsiyetler olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık, Muhammed el-Bâkır gibi imamlar hakkında böyle bir değerlendirmede bulunmak çok kolay olmasa gerektir. Ne var ki Zeydiyye'nin Süleymâniye (Cerîriyye) kolunun öncüsü Süleymân b. Cerîr er-Rakkî[174] ve taraftarları İmam Ca'fer es-Sâdık'ın böyle bir söz söylediğini ileri sürmüş ve bu sözü ilkin imamet makamının varisi olarak gösterdiği oğlu İsmail'in erken ölümü üzerine taraftarlarının gözünde yalancı durumuna düşmemek için dile getirdiğini iddia etmişlerdir. Nevbahtî'nin (ö. 310/922) aktarımına göre Süleyman b. Cerîr kendi taraftarlarına şunları söylemiştir:

> Rafızîlerin imamları kendi yandaşları için iki doktrin -ki söz konusu yandaşlar bu iki doktrini benimsediklerinde imamlarının herhangi bir yalanını açığa çıkarmaları kesinlikle mümkün değildir- geliştirmişlerdir. Bu iki doktrinden ilki bedâ, diğeri takiyyeyi caiz kabul etmektir. Bedâ denen şey şudur: Rafızilerin imamları geçmişte olup bitmiş şeyler ile hâlihazırda olan bitenleri bilme ve gelecekte olup bitecek şeyleri önceden bildirme hususunda kendilerini kendi yandaşlarına, "Biz peygamberlerle aynı konumdayız" şeklinde takdim ettiler ve bu bağlamda yandaşlarına, "Yarın ve daha sonraki zamanlarda şöyle şöyle hadiseler vuku bulacak" dediler. Vuku bulacağını önceden haber verdikleri hadise [haber verilen şekilde] gerçekleştiğinde, "Biz size bunun böyle olacağını önceden bildirmiştik; peygamberlerin bildikleri şeyleri Allah tara-

173 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005, s. 102-106.

174 Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından bir yıl sonra hicrî 149 (766) tarihinde dünyaya gelen ve fakat ölüm tarihi bilinmeyen Süleyman b. Cerîr hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2006, s. 58-59.

fından gelen bilgiyle biz de biliriz. Peygamberler ile Allah arasında mevcut olan ve onların Allah'tan bilgi almasını sağlayan iletişim vasıtalarına benzer vasıtalar bizimle Allah arasında da mevcuttur" diye iddia ettiler. Vuku bulacağını önceden haber verdikleri hadise gerçekleşmediğinde ise, "Allah bu hadisenin gerçekleşmesi hususunda fikir değiştirdi [Bu konuda Allah'a başka bir fikir ve düşünce zahir oldu]" dediler.[175]

Bu pasajda geçen "Rafızîlerin imamları" nitelemesi belli ki Ehl-i Beyt imamlarına ve özellikle Ca'fer es-Sâdık'a işaret etmektedir. Süleyman b. Cerîr'in çok ciddi ithamlar içeren bu sözleri esas alındığında, Ehl-i Beyt imamlarını birer yalancı ve hatta sahtekâr olarak nitelendirmek gerekir. Ancak biz Süleyman b. Cerîr'in imamlara yönelik bu ağır eleştirilerini hasmane bir tavırla ve/veya dönemin Abbasi yöneticilerinin gözüne girme saikiyle dile getirdiğini, dolayısıyla gerçeği yansıtma ihtimalinin düşük olduğunu düşünüyoruz.[176] Ayrıca, Süleyman b. Cerîr'in Ehl-i Beyt imamlarına atfettiği sözlerin bizzat imamlara değil özellikle Ca'fer es-Sâdık'ın ilim meclisine katılan ve aynı zamanda İmâmiyye'nin erken dönem kelâmcıları arasında sayılan Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Ebû Ca'fer el-Ahvel gibi kişilere ait olmasını kuvvetle muhtemel görüyoruz.[177] İmam el-Eş'arî'nin Rafızî fırkaların öncülerinden Hişâm b. Hakem, Zürâre b. A'yen, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Ebû Ca'fer el-Ahvel gibi isimlerin ilâhî ilimde hadislik ve eksiklik bulunduğu görüşünü savunduklarını belirtmiş olması da[178] imamet konusuyla ilgili bedâ fikrinin Ca'fer es-Sâdık tarafından değil onun yakın çevresindeki kişiler tarafından seslendirilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bunun yanında, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Kitâbü'l-Ğaybe*'si ile diğer bazı kaynaklarda Ehl-i Beyt imamlarının "Allah bir şeyi vuku bulmazdan önce bilir"; "Her kim 'Allah bir şeyi ancak vücuda geldikten

175 Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, s. 64-65.

176 Abbasi sarayına (devlet ricaline) yakın bir kişi olarak bilinen Süleyman b. Cerîr bir rivayete göre Bermekilerin düzenlediği tartışma meclislerinin birinde Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencisi Hişâm b. Hakem'le tartışırken konuyu kasıtlı olarak imama itaat meselesine getirerek onu devlet ricalinin önünde tuzağa düşürmek istemiştir. Bu konuda bkz. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, s. 78.

177 Adı geçen kişiler hakkında geniş bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 50-63.

178 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I. 110-113.

sonra bilir' derse küfre girer" tarzında sözler söylediklerinin nakledilmesi ve imamlara ait bu sözlerin Hişâm b. Hakem'in ilâhî ilmin keyfiyetine ilişkin görüşlerine ters düştüğüne dikkat çekilmesi de söz konusu ihtimali güçlendiren başka bir veri olarak değerlendirilebilir.[179]

Diğer taraftan Hişâm b. Hakem'in Ehl-i Beyt imamlarına ağır eleştiriler yönelten Süleyman b. Cerîr ile imamet konusunda tartıştığı bilinmektedir.[180] Ayrıca, Hişâm'ın *Kitâbü'r-Red 'alâ men Kâle bi İmâmeti'l-Mefdûl* isimli eserini "maslahat gereği efdalin yerine mefdulün imameti caizdir" görüşünü savunan kimi Mu'tezilî ve Zeydî çevrelere, dolayısıyla Süleymân b. Cerîr'e reddiye olarak kaleme almış olması kuvvetle muhtemeldir.[181] Burada zikredilmesi gereken bir başka önemli husus da Ca'fer es-Sâdık'ın Hişâm b. Hakem ve diğer bazı öğrencilerinin özellikle ulûhiyet ve ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerini onaylamadığı, ayrıca kendisine yakıştırılan nübüvvet, mehdilik, vasilik gibi sıfatları reddettiğidir.[182]

Sonuç itibariyle bedâ konusunda Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen söz gerçekte ona ait değildir. Öyle görünüyor ki bu söz bir yönüyle İsmail b. Ca'fer'in erken ölümüyle ortaya çıkan imamet krizine bir hâl çaresi bulmak, bir yönüyle de Ca'fer e-Sâdık'tan sonra Musa el-Kâzım'ın (ö. 183/799) imametine sağlam bir mesnet oluşturmak saikiyle ortaya atılmıştır. Nitekim onuncu imam Ali en-Nakî'nin (ö. 254/868) ilkin oğlu Muhammed'i müstakbel imam ilan etmesi, ardından onun erken ölümü üzerine diğer oğlu Hasen el-Askerî'yi (ö. 260/874) halef tayin etmesi de yine bedâ formülüyle temellendirilmiş ve bu ikinci imamet kriziyle ilgili bedâ formülü de -Ca'fer es-Sâdık örneğinde olduğu gibi- bizzat İmam'a (Ali en-Nakî) nisbet edilmiştir.[183]

179 Tûsî, *el-Ğaybe*, s. 430-431. Ayrıca bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 111, 115.

180 Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XLIII. 189-194.

181 Mefdûlün imameti konusunda Mu'tezile-Zeydiye etkileşimi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Aydınlı, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 77-79.

182 Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Atalan, *Şîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005, s. 133-149; Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 63-71.

183 Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, I. 327. Şiî düşünce tarihinde bedâ fikrinin kökeni hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Yusuf Benli, "Bedâ Fikrinin İmâmî-Şiî Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler (I)", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 18, sayı: 3 (2005), s. 211-225.

İmâmiyye Şiası'nda Genel Kabul Gören Bedâ Telakkisi

Şiî-İmâmî âlimlere göre bedâ akla değil nakle dayanan bir konudur. Nitekim bu konuda imamlardan, "Allah bedâ ile yüceltildiği gibi başka hiçbir şeyle yüceltilemez", "Allah'a bedâ ile ibadet edildiği gibi başka hiçbir şeyle ibadet edilemez" gibi birtakım sözler nakledilmiştir. İlgili rivayetlerin bir kısmında Allah'ın nübüvvet ve risalet görevi vermesinin ubudiyeti ikrar, şirki nefy gibi en temel ön koşullarından biri olarak takdim edilen bedâ[184] kimi Şiî âlimlerce de Ehl-i Beyt imamlarına ait bir sır, gizli bir ilim olarak nitelendirilmiştir.[185] Belli ki bu nitelendirme Allah'ın iki tür ilmi bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Şia'nın temel hadis ve tefsir kaynaklarındaki bir dizi rivayete göre Allah'ın iki tür ilmi vardır. Bunlardan ilki, kendi zatına mahsus olan "ilm-i meknûn" ve/veya "ilm-i mahzûn"dur. Bedâ, Kur'an'da "Ümmü'l-Kitâb" diye ifade edilen bu ilmin kapsamında gerçekleşir. İlâhi ilmin ikinci türüne gelince, melekler, peygamberler ve vasilerin/velilerin de muttali olduğu bu ilim (ilm-i mahtûm) bedâya, yani değişime kapalıdır.[186] Saffâr el-Kummî'nin (ö. 290/902) naklettiği bir rivayette, Allah'ın kendine mahsus ilminde bedâ gerçekleşmesi hâlinde imamların bu keyfiyete muttali olduklarından söz edilmiştir.[187] Ayrıca, Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bir rivayette Allah katında bütün işlerin umûr-ı mahtûme ve umûr-ı mevkûfe olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Bu ayırıma göre umûr-i mahtûme, kesinleşmiş olan ve değişime kapalı bulunan işlerle, umûr-ı mevkûfe ise ilâhî irade ve meşietin muktezasınca değişime açık olan işlerle ilgilidir.[188]

Bu ikili ayırımlara paralel olarak Şiî âlimler Allah katında iki kader/takdir levhası bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki Levh-i Mahfûz'dur. Bu levhada yazılı olanlar kesin ve değişmez niteliktedir. İkincisi ise mahv ve isbat levhasıdır. Çağ-

184 Küleynî, *el-Kâfî*, I.146-148; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 333-334; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 107-108.
185 Bkz. Kâşifülğıtâ, *Aslu's-Şîa*, s. 313.
186 Küleynî, *el-Kâfî*, I. 147; Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 232-233; Şeyh Sadûk, *'Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, y.y., 1378, II. 181-182.
187 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1404, s. 394.
188 Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 232.

daş Şiî müfessir el-Hûî'nin (ö. 1992) ifadesiyle bedâ bu levhada kayıtlı olan mevkûf (askıya alınmış) ilâhî takdirlerde gerçekleşir. Bu anlamda bedânın caiz olduğunu söylemek Allah'a bilgisizlik isnat etmek anlamına gelmez. Yine böyle bir bedâ fikri O'nun azamet ve yüceliğine halel getirmez.[189] Aslında bedâ Allah'ın mahv ve isbât levhasında kayıtlı olan bir sırrı izhar etmesidir. Allah bazen kimi mukarreb melekleri veya peygamberi bu sırra muttali kılar. Melek bu bilgiyi peygambere, peygamber de ümmetine bildirir. Fakat neden sonra bu bildirimin aksine bir durum zuhur eder. Bu gayet tabiidir; çünkü Allah ilk bildirime konu olan şeyi silip yok etmiş, bunun yerine dış dünyada başka bir şey meydana getirmiştir. Bütün bu olup bitenler Allah'ın ezelî ilminde mevcuttur. İşte, "*Allah dilediğini silip yok eder, dilediğini sabit kılar. Ana kitap (kayıt) O'nun katındadır*" mealindeki 13.Ra'd 39. ayette anlatılan husus budur.[190]

İmâmiyye Şiası'nın tam teşekküllü bir itikâdî mezhep haline gelmesi ve mezhebin temel imamet doktrininde değişime gidilerek imamların sayısının on iki ile sınırlandırılması gibi önemli gelişmelere sahne olan hicrî 3. asrın son çeyreği ile 4. asrın son çeyreğini kapsayan zaman aralığında bedâ fikrine makul ve mutedil bir konsept oluşturulmaya çalışılmıştır. Gerçi bu dönemde de kimi Şiîler ilâhî ilim ve iradede değişikliği olumlayan bir bedâ düşüncesini seslendirmişlerdir; ancak İmâmiyye Şiası'nın anılan dönemdeki en büyük âlimlerinden biri olan Küleynî'nin (ö. 329/941) bedâ konusunda naklettiği rivayetlerde söz konusu aşırı bedâ fikri dolaylı biçimde de olsa reddedilmiştir. İlgili rivayetlere göre bedâ sadece Allah'ın kendine mahsus ilminde (ilm-i meknûn/ilm-i mahzûn) gerçekleşir. Ayrıca, Allah'a atfedilen bedâ kesinlikle bilgisizlik anlamı taşımaz. Bilakis Allah'ın ilmi kendisine zahir olan (bedâ) her şeye takaddüm eder. Diğer bir deyişle, O'nun ilmi bedâsını önceler. Öte yandan, Allah'ın kullarına bildirdiği hususlarda bedâ gerçekleşmez; ilâhî bedâ ancak Allah nezdinde askıya alınmış işlerde (umûr-i mevkûfe) caridir. Allah bu tür işleri dilediği gibi önceler, erteler veya mahv ya da isbat eder.[191]

189 Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs., s. 390.
190 Kâşifülğıtâ, *Aslu's-Şîa*, s. 314.
191 Küleynî, *el-Kâfî*, I. 147-148.

Görüldüğü gibi Küleynî'nin rivayetlerîndeki muhteva Gulât-ı Şia'ya nisbet edilen bedâ düşüncesinden çok daha makul ve mutedil bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu bağlamda Şiî-İmâmî gelenekteki bedâ düşüncesinin bir yandan Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/923) ile yeğeni Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922) Mu'tezile kelamından istifadeyle Şiî doktrini rasyonel bir temele oturtma gayretlerine, diğer yandan İbn Cüneyd (ö. 381/992) gibi âlimlerin Usûlî düşünceyi tesis yönündeki faaliyetlerine paralel olarak daha makul bir içerik kazandığı söylenebilir. Nitekim hicrî 4. asra tanıklık eden ve ilk dönem Ahbârîlikten Usûlîliğe geçiş sürecinde bir nevi köprü işlevi gören Şeyh Sadûk bedâ hakkında şunları kaydetmiştir:

> Bedâ, cahil insanların zannettikleri gibi, nedametin zuhur etmesi anlamına gelmez. Allah bu anlamda bir bedâdan münezzehtir. Bununla birlikte Allah hakkında bedânın gerçekliğini kabul etmemiz gerekir. Bedâ Allah'a atfen kullanıldığında şunu ifade eder: Allah ilkin bir varlığı meydana getirir, ardından o varlığı ortadan kaldırıp başka bir varlığı meydana getirme işine başlar veya Allah bir şeyi emreder, sonra o şeye benzer bir şeyi nehyeder yahut bir şeyi nehyeder, sonra o şeyin bir benzerini emreder. Bu keyfiyet şeriatların neshi, [İslam şeriatında] kıblenin tahvili, kocası ölen kadının iddeti gibi konularla ilgili hükümlerin farklılaşmasına [nesh] benzer. Allah kullarına herhangi bir zamanda bir şeyi emrettiğinde, söz konusu zamanda onlar için iyi ve faydalı olan (salah) şeyin kendilerine o emri tevcih etmek olduğunu mutlaka bilir. Yine Allah başka bir zamanda kulları için iyi ve faydalı olan şeyin, daha önce kendilerine faydalı olmasından dolayı emrettiği şeye benzer bir şeyden onları nehyetmek olduğunu bilir. Her kim Allah'ın dilediği şeyi yaptığı, dilediği şeyi yok ettiği, onun yerine dilediği şeyi yarattığı, dilediği şeyi öncelediği, dilediği şeyi ertelediği, dilediği şeyi dilediği gibi emrettiği gerçeğini kabul ederse kuşkusuz bedâyı da kabul etmiş olur. Yaratma ve yönetmenin, önceleme ve ertelemenin, mevcut olmayanı vücuda getirme ve mevcut olanı yok etme gücüne sahip olduğunu ikrardan daha mükemmel biçimde Allah'ı yüceltme söz konusu değildir.[192]

Bu pasajdaki ana fikir "bedâ bir tür neshtir" şeklinde özetlenebilir. Ayrıca, "salah" kelimesinin pasajda anahtar terim olarak kullanılmış olması Mu'tezile etkisine işaret ediyor gibidir. Gerçi

192 Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 335.

Şeyh Sadûk çeşitli eserlerinde Mu'tezile'nin birçok görüşüne tenkitler yöneltmiştir; ancak bu konuda Mu'tezilî salah-aslah nazariyesinden etkilenmiş veya en azından esinlenmiş gözükmektedir. Mu'tezilî gelenekte ilk defa Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841[?]), Nazzâm (ö. 231/845) ve Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi kelamcılar tarafından kullanılan aslah terimi, tarifi ve içeriği hakkında farklı görüşler mevcut olmakla birlikte son kertede salah terimiyle aynı manaya gelir. Bununla birlikte bazı Mu'tezilî kelamcılara göre Allah'a gerekli olan, fiillerinde aslaha (en iyi) değil salaha (iyi) riayet etmektir. İster salah, ister aslah kelimesiyle ifade edilsin, kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre gerçekleştirmesi Allah'a vaciptir. Mu'tezile'ye göre ilâhî fiillerde iyiliğin temel göstergesi fiilin bir gaye ve faydaya yönelik olmasıdır. Allah'ın bütün fiilleri bir gayeye yöneliktir. Bu gaye mutlak surette iyidir; dolayısıyla O'nun bütün fiilleri de kesinlikle iyidir. Allah tüm fiillerinde daima bir fayda gözetir; ancak bu fayda kendisine yönelik değildir. Çünkü Allah eksiklik ve ihtiyaçtan münezzehtir; dolayısıyla kendine yönelik fayda temininden de münezzehtir. Bu itibarla O'nun fiillerinin gayesi kullarının fayda ve iyiliğidir. Allah'ın kullar için iyi ve faydalı olanı gözetmediğini iddia etmek O'nu adaletsiz ve zalim olarak nitelendirmekle eşdeğerdir.[193] Mu'tezile'nin bu prensibi dikkate alındığında Şeyh Sadûk'un bedâyı "maslahatlar değiştikçe bunlara taalluk eden takdirler de değişir" düsturunun bir neticesi olarak gördüğü söylenebilir.

Bedâyı nesh ve salah kavramlarıyla örtüşür şekilde açıklama tarzı Şeyh Sadûk'tan sonra Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi meşhur Şiî-İmâmî kelamcılar tarafından da benimsenmiştir. Mesela, Şeyh Müfîd *Evâilü'l-Makâlât*'ta şöyle demiştir: "Bedânın anlamına dair benim söylediklerim, diğer bütün müslümanların nesh hakkında söylediklerileriyle aynıdır. Allah'ın insanı zengin kıldıktan sonra fakir kılması, sağlıklı yaşattıktan sonra hastalıkla tanıştırması, hayat bahşettikten sonra canını alması birer bedâ örneğidir. Bilhassa Mu'tezile'nin [Ehl-i Adl] amellerin keyfiyetine göre ömrün ve rızıkların artıp eksileceği yönündeki görüşü de bedâya karşılık gelir."[194]

193 Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, İstanbul 1991, III. 495-496.
194 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 94.

Şeyh Müfîd *Tashîhü'l-İ'tikâd* isimli eserinde de özetle şunları kaydetmiştir: Bedâ aslında zuhur etmek anlamındadır; nitekim 39.Zümer 47-48. ayetlerde bu anlamda kullanılmıştır. Allah'a atfen kullanıldığında bedâ "Allah'a zâhir oldu" anlamına gelir; ancak burada söz konusu olan zuhur bir görüşün ardından başka bir görüşün ortaya çıkması veya önceden Allah'a gizli kalan bir şeyin sonradan kendisine zâhir olup açıklık kazanması gibi bir anlam içermez. Gerçi bazı Şiî-İmâmî âlimler bedâ kelimesinin dildeki asıl anlamında, yani ilk görüşten sonra yeni bir görüşün ortaya çıkması veya önceki karardan vazgeçilip yeni bir karara varılması (karar değişikliği) anlamında Allah'a atfedilebileceğini söylemişlerdir. Ancak bedânın bu anlamda Allah'a atfedilmesi mümkün değildir. Çünkü Allah fikir ve karar değiştirmekten münezzehtir. Bu itibarla, bedânın sözlük anlamında Zât-ı İlâhiyye için kullanımı gazap, hoşnutluk gibi hallerin O'na atfedilmesi gibi ancak istiare yoluyla mümkün olur. Dolayısıyla böyle bir kullanım hakiki değil mecazidir. Ayrıca, ilâhî bedâ takdirin şarta bağlı olma durumunda caridir. Yoksa Allah'ın görüş ve fikir değiştirmesi söz konusu değildir. Bir örnek vermek gerekirse, 6.Enam 2. ayetten anlaşıldığı kadarıyla eceller iki kısımdır. Bunlardan ilki kesin ve değişmez, diğeri şarta bağlıdır. Şarta bağlı ecellerde uzama ve kısalma söz konusudur. Nitekim çeşitli ayetlerden anlaşıldığı üzere ömrün uzaması ve nimetin çoğalması kulların güzel davranışlar sergilemesi, isyandan kaçınıp Allah'tan af dilemesi gibi şartlara bağlıdır. Bu şartlara riayet edildiğinde Allah'ın ecelleri uzatma, nimetleri çoğaltma yönündeki vaatleri gerçekleşir, aksi takdirde eceller kesinleşir ve helak (ölüm) gerçekleşir.[195]

Görüldüğü gibi Şeyh Müfîd bedâyı ecel konusuyla ilişkilendirmiştir. Bu yaklaşıma göre iki tür ecelden biri kesinleşmiş olup değişime kapalıdır. İkincisi ise şartlara bağlı olarak değişime açıktır. Daha önce de işaret edildiği gibi kesinleşmiş eceller Allah katındaki Levh-i mahfuz'da, değişme açık eceller ise Levh-i mahv ve isbat'ta kayıtlıdır. Bu levhadaki takdirlerin değişmesi bedâya karşılık gelir.

195 Şeyh Müfîd, *Tashîhü'l-İ'tikâd*, s. 168-169.

Hûî'ye göre bedâ fikrini benimsemek bütün âlemin ilâhî kudret ve saltanata boyun eğdiğini, bütün eşyada ezelî ve ebedî olarak Allah'ın iradesinin geçerli olduğunu ikrar/itiraf etmektir. Bedâ fikri aynı zamanda ilâhî ilimle kulların ilmi arasındaki farkın fark edilmesi demektir. Şöyle ki kulların ilmi Allah'ın ilmini ihata edemez. Gerçi kimi peygamberler ve vasiler Allah'ın öğretmesiyle tüm mümkünler âlemini bilir ve fakat Allah'ın kendine mahsus olan mahzûn ilmine vâkıf olamazlar. Bu seçkin kullar Allah'ın meşietinin ne şekilde tecelli edeceğini de bilemezler. Bu konudaki bilgi ancak Allah'ın bildirmesiyle kullara malum olur. Diğer taraftan bedâya inanmak sırf Allah'a gönül bağlamayı, O'ndan istekte bulunup O'ndan medet ummayı, O'na itaat edip günahlardan kaçınmayı gerektirir. Buna mukabil bedâyı inkâr edip ilâhî takdir nasıl tecelli ediyorsa ona rıza göstermek, Allah'ın dua ve niyazlara icabeti hususunda insanı ümitsizliğe sevk eder. Eğer ilâhî takdir mukadder kılınan şekilde tecelli edecekse, o zaman kulun dua ve niyazda bulunmasına gerek yoktur. Çünkü bu durumda hiçbir şey ilâhî takdiri değiştiremez. Kul, duasına icabet hususunda ümitsizliğe kapılınca, nafile uğraş olduğu düşüncesiyle yaratanına niyazda bulunmaktan vazgeçer. Bu durum diğer ibadetler ve imamlardan nakledilen birçok haberde ömrü veya rızkı artırdığı belirtilen sadakalar için de geçerlidir. İmamların, "Allah'a bedâdan daha mükemmel biçimde kulluk edilemez", "Allah bedâ ile yüceltildiği kadar başka hiçbir şeyle yüceltilemez" gibi sözlerindeki bedâ vurgusunun temel esprisi budur.[196]

Bedâ ile Nesh Arasında İlişki ya da İlişkisizlik Meselesi

Şeyh Müfîd ve diğer birçok Şiî kelamcıyı, "bedâ ile nesh özdeştir" düşüncesinde sevk eden temel faktör, Allah'ın iradesinin hiç hesapta olmayan yeni durumlar sebebiyle farklı şekillerde tecelli edebilirliği anlamına gelen bir bedâ fikrinin Kur'an'da çok net bir tenzih hattıyla çerçevelenmiş ulûhiyet doktriniyle bağdaşmaması,

196 Hûî, *el-Beyân*, s. 390-391. Kâşifülğıtâ'ya göre de bedâ olmasaydı sadakanın bir anlamı kalmaz, duanın ve şefaatin hiçbir yararı olmaz, nebiler ve velilerin gözyaşı dökmeleri, Allahtan korkup çekinmelerinin hiçbir manası olmazdı. Peygamberler ve veliler bir an bile Allah'a muhalefet etmedikleri halde onca korkularının sebebi, hiç kimsenin künhüne vakıf olmadığı ilm-i mahzundan başka bir şey değildir. Kâşifülğıtâ, *Aslu's-Şia*, s. 315.

dolayısıyla bu anlamda bir bedâ fikrini Kur'an'a sadakat sınırları içerisinde temellendirme imkânının bulunmamasıdır. Nitekim Meclisî de tıpkı Şeyh Müfîd'in vurguladığı gibi, önceden mevcut olmayan bir görüşün peyda olması anlamında bir bedânın Allah'a izafe edilmesinin muhal olduğunu belirtir. Çünkü der, Meclisî bu anlamda bir bedâ Allah'a cahillik, ilminde hadislik (sonradanlık) ve eksiklik isnadında bulunmayı gerektirir. Oysa Allah'a bu tür noksan sıfatlar izafe etmek muhaldir.[197] O halde, nesh bir tür teşrîî bedâ, bedâ da bir anlamda tekvînî neshtir.[198] Yahut bedâ tekvînî emirde tağyir, nesh teklifî emirde tağyirdir.[199]

Ne var ki Sünnî âlimler bedâ ile nesh arasında özdeşlik kurulmasını isabetsiz bir yaklaşım olarak değerlendirmişler ve bu iki kavramın farklı anlamlar taşıdığına dikkat çekmişlerdir. Mesela, Eş'arî kelamcısı Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) bedânın "bilgisizlikten sonra bilgi sahibi olma" ve "gizlilikten sonra açığa çıkma" anlamlarına geldiğini ve bu içerikleri Allah'a izafe etmenin muhal olduğunu zikrettikten sonra neshin böyle bir mana taşımadığını belirtmiştir. Âmidî'ye göre belli bir zamanda kulların maslahatı icabı herhangi bir fiili emretmenin gerekliliğini ve yine başka bir zamanda maslahat icabı o fiili nesh etmek gerektiğini Allah'ın ezelde bilmesi gayet tabiidir. Allah söz konusu fiili belli bir zamanda -ki Allah o zaman zarfında neshin gerçekleşeceğini bilir- nesh ettiğinde bu durum daha önce kendisine gizli olan bir şeye muttali olduğu anlamına gelmez.[200]

Nesh ile bedânın aynı kefeye konulamayacağı hususunda Zerkeşî (ö. 794/1392) de şunları kaydetmiştir: "Nesh Allah'ın kolaylık sağlama kabilinden bu ümmete özgü kıldığı bir şeydir. [Neshi kabul etmeyen çevreler], 'Allah bir hükmü nazil olduktan ve kendisiyle amel edildikten sonra nesh eder' demekten kaçınıyorlar. Aslında bu Yahudilerin anlayışıdır. Çünkü onların iddiasına göre nesh, -önce bir fikri benimseyen, daha sonra zihninde beliren başka bir fikirden dolayı ilk fikrin yanlış olduğunu düşünen kim-

197 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 123.
198 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 126.
199 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 97.
200 Amidî, *el-İhkâm*, III. 77.

senin durumunda olduğu gibi- bedâ anlamına gelmektedir. Ne var ki bu anlayış yanlıştır; çünkü nesh denen şey hükmün süresini beyandır. Bu arada dikkat edilmelidir ki canı aldıktan sonra diriltme, sağlıktan sonra hastalık, fakirlikten sonra zenginlik ya da bunların tam tersi durumlar bedâ değildir. Nitekim emir ve nehiy de böyledir.[201]

Çağdaş Sünnî âlimlerden Zerkânî'nin değerlendirmesine göre Şiîler ile Yahudiler nesh ile bedâyı aynı kefeye koyma yanlışında birleşmişler; ancak daha sonra farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Şöyle ki Yahudiler neshi inkâr etmişler ve nesh ile bedâyı eşdeğer görme noktasında aşırıya gitmişlerdir. Şiîler ise neshi kabul etmişler ve fakat neshin bedâyı gerektirdiği düşüncesiyle ölçüyü kaçırmışlardır. Gerçekte nesh ile bedâ arasında dağlar kadar fark vardır. Her şeyden önce Kur'an'da Allah'ın sınırsız ilminin her şeyi kuşattığına dair birçok ayet vardır. Bunca ayete rağmen Şia'nın bedâ ile nesh arasında özdeşlik kurması ve bu bağlamda "Eğer Allah'a bir maslahat zuhur etmemiş ve dolayısıyla O'nun için yeni bir fikir ortaya çıkmamış olsaydı hükümlerini nesh etmez, buyruklarını değiştirmezdi" gibi bir iddiayı savunması kabul edilebilir nitelikte değildir. Çünkü Allah kullarına teşri kılmazdan önce hem nasih hem mensuh hükmü ezelde bilir. Dahası mahlûkatı, kâinatı yaratmadan önce bilir. Yine Allah mensuh olan ilk hükmün kendisince malum bir zamanda bir hikmete veya maslahata bağlı olduğunu bildiği gibi nasih hükmün başka bir hikmet ve maslahata bağlı şekilde vaz edileceğini de bilir. Hiç kuşku yok ki hikmetler ve maslahatlar insanların değişmesine, onları kuşatan şartların yenileşmesine koşut olarak değişir. Hükümler ve hikmetler, kullar ve maslahatlar, nasih ve mensuh hükümler önceden Allah tarafından bilinir. Her şey O'na açık seçiktir; hiçbir şey O'ndan gizli değildir. Neshte yeni olan şey, Allah'ın bildiği şeyi kullarına izhar etmesidir, yoksa herhangi bir konuda kendisine yeni bir fikir veya durumun zahir olması söz konusu değildir.[202]

Sonuç olarak, nesh şerî bir delille sabit olmuş bir hükmün yeni bir şer'î delille yürürlükten kaldırılması demek olup kaldı-

201 Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 30.
202 Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II. 181-182.

rılan hükmün müddeti ve bitiş zamanı önceden Allah nezdinde malumdur. Nesihte değişiklik Allah'ın ilminde değil insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelir. Eğer İmâmiyye Şiası bedâdan böyle bir mana kastediyorsa bu neshten başka bir şey değildir. Bundan farklı bir bedâ telakkisi Allah'ın ezelî ilminde değişiklik ve noksanlık gerektireceği için reddedilmiştir. Ayrıca, bedâ inancında sonu nereye varacağı bilinmeyen bir şeye önceden hükmedilmesi ve daha sonra iradeye aykırı bir sonucun ortaya çıkması gibi cebrî bir unsur mevcuttur. Bunun ulûhiyet makamı ile bağdaştırılması mümkün değildir.[203]

Bedâya Mesnet Gösterilen Naslar

Şiî-İmâmî hadis ve kelam literatüründeki çeşitli rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla birçok ayet doğrudan veya dolaylı biçimde bedâ ile ilgilidir. Daha açıkçası, ilgili rivayetlerde başta Allah'ın dilediği şeyi silip yok edeceğini dilediği şeyi sabit kılacağını bildiren 13.Ra'd 39. ayet olmak üzere neshten [2.Bakara 106], kıblenin tahvilinden [2.Bakara 144], ecellerin Allah tarafından tayin edildiğinden [6.En'âm 2], kimin ömrünün uzun kimin ömrünün kısa olduğuna dair bilginin Allah katındaki ana kütükte kayıtlı olduğundan [35. Fâtır 11], tövbe ettikleri takdirde Allah'ın günahkârları bağışlayacağından [7.Araf 152], Hz. Yûnus'un halkının (tövbe ve iman sayesinde) helakten kurtulmasından [10.Yûnus 98], Hz. Musa'ya Allah ile mülakat için tahsis edilen zamanın otuzdan kırk geceye çıkarılmasından [7.A'râf 142], Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmeden önce Allah'ın muhteşem bir kurbanlık bağışlamasından [37.Sâffât 107], insanların iman edip Allah'a karşı gelmekten sakınmaları halinde bolluk ve berekete kavuşacaklarından [7.A'râf 96], iyiliklerin kötülükleri gidereceğinden [11. Hûd 114], kulların dua ve niyazlarına Allah'ın icabet edeceğinden [40.Mü'min 60], bir halkın kendi ahvâlini değiştirmediği sürece Allah'ın durduk yere onların durumunu değiştirmeyeceğinden [13.Ra'd 11], Allah'ın her an yeni bir tasarrufta bulunduğundan [55.Rahmân 29] ve yaratmanın boyutlarını dilediği gibi genişletti-

203 İlhan, "Bedâ", *DİA*, V. 290-291.

ğinden [35.Fâtır 1] söz eden ayetler bedâya delil gösterilmiştir.[204] Bütün bunların yanında, "*Yahudiler, [içinde bulundukları maddi sıkıntıdan dolayı], 'Allah'ın eli dardadır. [Bu yüzdendir ki artık bize lütufta bulunamıyor]' dediler. Hay elleri dardan kurtulmayasıcalar! Hay lanet olasıcalar! Doğrusu şu ki Allah'ın nimetleri sonsuzdur ve dilediği gibi lütufta bulunur.*" mealindeki 5.Maide 64. ayet de ilginç bir şekilde bedâ ile ilişkilendirilmiştir. Kummî'nin (ö. 307/919[?]) yorumuna göre ayette Yahudilere nisbet edilen söz, onların "Allah her işten elini eteğini çekti. İlkin neleri takdir buyurmuşsa [sadece bu ezeli takdirler tecelli ediyor]; dolayısıyla o yeni olan hiçbir şey vücuda getirmiyor" şeklindeki iddialarına işaret etmekte; bu iddiaya reddiye teşkil eden, "*Doğrusu şu ki Allah'ın nimetleri sonsuzdur ve dilediği gibi lütufta bulunur.*" [*bel yedâhu mebsûtetânî yünfiku keyfe yeşâ'*] ifadesi ise bedâ ve meşieti uyarınca Allah'ın dilediği şeyleri önceleyip ertelemesine, artırıp eksilmesine karşılık gelmektedir.[205]

Şiî âlimler sıla-i rahim gibi güzel amellerin ömrü uzatacağından, sadakanın mukadder belaları def edeceğinden, mukadderatın dua ve niyazla değişebileceğinden söz eden hadisleri de bedânın delilleri arasında zikretmişlerdir.[206] Ayrıca, Meclisî ve Hûî gibi bazı Şiî âlimler Ehl-i Sünnet kaynaklarında bedâya işaret eden çok sayıda hadis bulunduğuna dikkat çekmişler, örnek olarak da dua ve sadakanın mukadderatı değiştireceğinden söz eden hadisler ile Buhârî'nin (ö. 256/869) *es-Sâhîh*'inde yer alan bir hadiste ki *inne selâseten min benî isrâîle abrasa ve akra'a ve a'mâ bedâ lillâhi 'azze ve celle en yebteliyehüm...*"[207] (İsrailoğulları'ndan üç kişi vardı. Bunların biri abraş, biri kel, diğeri de kör idi. Allah bu üç kişiyi imtihan etmeyi düşündü/istedi.) ibaresini zikretmişlerdir.[208]

204 Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 92-97; Şeyh Sadûk, *'Uyûnü Ahbâri'r-Rızâ*, I. 179-190.

205 Ebü'l-Hasen Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, I. 178.

206 Bkz. Tûsî, *el-Ğaybe*, s. 429. Konuyla ilgili rivayetler hakkında daha fazla bilgi için bk. Yusuf Benli, "Bedâ Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Kökeni ve Anlam Alanlarına İlişkin İmâmî Yaklaşımlar (II)", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 4 (2006), s. 620-625.

207 Bkz. Buhârî, "Enbiya" 51.

208 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 123-124. Ayrıca bkz. Hûî, *el-Beyân*, s. 392-393.

Bu hadiste geçen *bedâ lillâh* ibaresine nasıl bir anlam takdir edileceği meselesi Sünnî âlimleri epey zorlamıştır. İbn Hacer'in (ö. 852/1448) yorumuna göre bu ibare Allah'ın ezelî ilminde mevcut olan bir şeyi dış dünyada izhar etmek istemesi anlamına gelir. Dolayısıyla ibarede Allah'ın daha önce kendisine gizli kalan bir şeye sonradan muttali olması gibi bir mana kastedilmemektedir. Çünkü Allah hakkında böyle bir mana takdirinde bulunmak muhaldir. Müslim (ö. 261/874) söz konusu ibareyi *erâdellâhu en yebteliyehüm* (Allah onları sınamak istedi) şeklinde nakletmiştir. Bu değişiklik muhtemelen ravilerden neşet etmiştir. Müslim'in naklettiği ibare, "Allah sınama iradesini onlara izhar etti" anlamına gelir. Bu ibarede geçen *erâde* (istedi) kelimesinin "hükmetti/takdir etti" (*kadâ*) manasına geldiği de söylenmiştir. Bunun yanında Buhârî rivayetindeki *bedâ* kelimesinin hadiste titizlikleriyle tanınan birçok âlimin nakillerinden tespit edildiği üzere *ibtede'e* (başladı) şeklinde yazılması gerektiği, dolayısıyla kelimenin yazılışında hata bulunduğu da ileri sürülmüştür. Ancak İbn Hacer bu son görüşü isabetli bulmamış ve meseleyi şöyle sonuca bağlamıştır: "*Bedâ lillâhi 'en yebteliyehüm* ibaresine yüklenecek en isabetli anlam, 'Allah onları sınamayı takdir etti' şeklinde olmalıdır. Daha önceki bir görüş ve/veya kararın değişmesi şeklinde bir mananın kastedildiği bedâya gelince, hadisteki ibareye böyle bir anlam yükleme imkânı yoktur."[209]

Bedâya mesnet gösterilen ayetlerin yorumuna gelince, öncelikle şunu belirtelim ki Kummî ve Ayyâşî gibi bazı erken dönem müfessirlerin tefsirlerindeki rivayet ağırlıklı izahlar ve bu izahlardaki kısa atıflar hariç, Şia nezdinde muteber kabul edilen klasik tefsirlerde ilgili ayetlerin bildik anlamda bedâya mesnet teşkil etiğinden bahsedilmemiştir. Mesela Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) gibi meşhur Şiî-İmâmî müfessirler "*Allah dilediğini silip yok eder; dilediğini sabit kılar*" mealindeki 13.Ra'd 39. ayetin tefsirinde bedâ kelimesinden hiç söz etmemişler; bilakis ayeti sahabe ve tâbiûndan gelen muhtelif görüşler temelinde anlayıp yorumlamayı tercih etmişlerdir.

209 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1993, VII. 179-180.

Bu bağlamda Tabersî İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hasen el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Dahhâk, İkrime, Süddî gibi sahabî ve tâbî müfessirlere ait sekiz farklı yorum aktarmıştır. Bunları şöylece sıralamak mümkündür:

> (1) Ayette geçen mahv (silmek/yok etmek) hükümleri nesh etmektir. (2) Mahv, kulların amellerini kaydeden meleklerin günah ya da sevaba taalluk etmeyen kayıtlarını silmek, isbat ise taat niteliğindeki fillere ilişkin kayıtları mahfuz tutmaktır. (3) Mahv, Allah'ın bir lütuf olarak müminlerin dilediği günahlarını silmesi; isbat ise adalet ilkesi uyarınca cezalandırmayı dilediği kulların günahlarını sabit kılmasıdır. (4) Mahv ve isbat genel muhtevaya sahiptir. Buna göre Allah rızıklar konusunda artırma eksiltmede bulunduğu gibi eceller hususunda da saadet ve şekaveti siler veya sabit kılar. (5) Allah rızıkları azaltmayı, sıkıntı ve dertlerle sınamayı ana kütüğe (ümmü'l-kitâb) kaydeder; daha sonra bütün bunları dua ve sadakalar vesilesiyle siler. (6) Allah tevbe vesilesiyle günahları siler, bunların yerine iyilikleri kaydeder. (7) Çeşitli ayetlerde belirtildiği gibi Allah dilediği nesilleri/kuşakları ortadan kaldırır, onların yerine dilediği nesillere hayat imkânı tanır. (8) 17.İsrâ 12. ayette de belirtildiği gibi Allah gecenin alameti olan ayı görünmez kılıp gündüzün alameti olan güneşi meydana çıkarır.[210]

13.Ra'd 39. ayet birçok çağdaş Şiî müfessir tarafından da bedâya mesnet gösterilmemiştir. Mesela Muhammed Cevâd Mağniyye, Tabersî'nin bu ayetle ilgili olarak sekiz görüş aktardığını belirtmiş, ardından şunları eklemiştir: "Bana göre bütün bu görüşler içerisinde en isabetli gözükeni şudur: Mahvdan maksat, önceki şeriatların neshinde olduğu gibi bir şeriatın topyekûn nesh edilmesi veya bir şeriattaki kimi hükümlerin nesh edilmesidir. İslam şeriatında Beyt-i makdise yönelerek namaz kılmanın nesh edilmesi bu kabildendir. İsbata gelince, bundan maksat hükümleri kıyamete kadar geçerli ve sabit kılmaktır. Buna göre ayette kastedilen genel mana şudur: Allah hikmet ve maslahat gereği bir şeriatı tamamen veya kısmen sabit kılar veya nesh eder. Çünkü yüce Allah kulları için neyin faydalı neyin zararlı olduğunu bilir. Dolayısıyla kullarına faydalı olan şeyleri emreder, zararlı olan şeyleri nehyeder. Bu ilâhî emir ve nehiy, fayda ve zarar periyoduna göre devamlı olabileceği gibi sınırlı süreli de olabilir."[211]

210 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VI. 37-38.
211 Mağniyye, *et-Tefsîrü'l-Kâşif*, IV. 415-416.

Sonuç itibariyle, Şiî müfessirlerden aktardığımız yorumlar söz konusu ayetin bildik manada bedâya işaret ettiği fikrini desteklememektedir. Buna mukabil Şia'nın ahbar (rivayet) ağırlıklı tefsirleri ile hadis ve kelam kitaplarında birçok ayetin bedâyâ mesnet gösterildiğine tanık olunmaktadır. Bu durum, bir yönüyle bedâ meselesinin rivayetlere dayandığını ve ilgili rivayetlerin de daha önce belirtildiği gibi imamet problemiyle ilgili olduğunu göstermekte, diğer yönüyle de bedânın Şiî âlimlerce tefsirden ziyade kelam ilminin konusu olarak algılandığına işaret etmektedir. Ayrıca, Tûsî ve Tabersî gibi Şiî müfessirlerin ilgili ayetlerin tefsirinde bedâdan söz etmemiş olmalarından hareketle bu konunun Mu'tezile etkisi altında şekillenen Şiî Usûlî düşünce geleneğinde pek fazla rağbet görmediği veya en azından bu gelenekte bedânın Kur'an'la temellendirilmesi gereken bir mesele olarak değerlendirilmediği söylenebilir. Son olarak, Tabersî'den aktardığımız sekiz yorumun gerek nicelik gerek nitelik itibariyle klasik Ehl-i Sünnet tefsirlerindeki yorumlarla büyük ölçüde örtüştüğü de belirtilmelidir.[212]

Değerlendirme ve Sonuç

Bedâ fikri İslam düşünce tarihinde ilk defa Gulât-ı Şîa diye anılan aşırı Şiî çevrelerde ortaya çıkmıştır. İslam mezhepler tarihiyle ilgili birçok eski kaynakta Muhtar es-Sekâfî bu fikrin mucidi olarak gösterilmiştir. Ancak İmâmiyye Şiası genelde Gulât-ı Şîa'ya özelde Muhtar es-Sekafî'ye atfedilen bedâ fikrine sahip çıkmamıştır. Bunun kuvvetle muhtemel sebebi İmâmiyye'nin Gulât-ı Şîa ile hiçbir bağının olmadığını ispatlama ve dolayısıyla kendini aklama (ibra) çabasıdır. İlkine bağlı ikinci bir sebep ise Gulât-ı Şîa'ya atfedilen bedâ fikrini İslam'ın ulûhiyet doktriniyle bağdaştırma imkânının bulunmamasıdır.

Şiî-İmâmî âlimlere göre bedâ akla değil nakle dayanan bir konudur. Nitekim gerek bedânın bu keyfiyetine gerek faziletine dair imamlardan birçok söz nakledilmiştir. İmam Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmail'in erken ölümü üzerine söylediği ileri sürülen

212 Krş. Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, IV. 337-338; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX. 50.

mâ bedâ lillâh... şeklindeki söz, zahirî anlamı itibariyle Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik vaki olduğuna işaret etmesinden dolayı Şiî-İmâmî kelamcıların başını epey ağrıtmıştır. Bize göre bu söz Ca'fer es-Sâdık'a değil büyük bir ihtimalle onun öğrencilerine ve/veya taraftarlarına aittir. Ne var ki Şiî âlimler *mâ bedâ lillâh* sözünün Ca'fer es-Sâdık'a ait olduğunu kabul etmişler ve bu bağlamda ilgili rivayeti hem sübut hem delalet yönünden tadil cihetine gitmişlerdir.

Muhtemelen hicrî 3. asırda bazı Şiî-İmâmî âlimler ilk defa bedânın bir tür nesh olarak anlaşılması gerektiğinden söz etmişlerdir. Büyük bir ihtimalle bu görüş Mu'tezile'nin rasyonel kelam sistemi ile Şiî doktrini uzlaştırmaya çalışan Ebû Sehl İsmail en-Nevbahtî ve Hasen b. Musa en-Nevbahtî gibi isimlere aittir. Ahbârîlikten Usûlîliğe geçiş sürecinde köprü işlevi gören Şeyh Sadûk bedânın bir tür nesh anlamına geldiği görüşünü tekrar etmiş ve bu konuda tenzihçi bir anlayışı benimsemiştir. Bu görüş Şeyh Sadûk'tan sonra daha sarih ve olgun biçimde Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi meşhur Şiî kelâmcılar tarafından da savunulmuş, böylece bedâ fikri makul bir çerçeveye oturtulmuştur. Buna karşılık Ehl-i Sünnet âlimleri bedâ-nesh özdeşliğini reddetmişlerdir. Sünnî ulemanın bu konudaki yaklaşımları isabetli gözükmektedir. Çünkü bedâ ile nesh arasında bariz bir fark vardır. Yok eğer Şiî ulemanın iddia ettiği gibi bedâ ile nesh arasında bir fark bulunmuyorsa, diğer bir deyişle nesh ile aynı kavramsal içeriğe sahipse, o zaman bu bahis Şiî literatürde niçin neshten ayrı olarak ele alınmaktadır? Ayrıca, bedâ mademki nesh ile aynı kavramsal içeriğe sahiptir; o zaman niçin netameli bir kavram olan bedâ yerine nesh terimi kullanılmamaktadır? Her ne kadar bazı Şiî kelamcılar, "Bedâ ile nesh aynıdır; bu meseledeki ihtilaf anlam/içerikten öte lafız ve isimlendirme düzeyindedir" demiş olsalar da[213] gerçekte Şiî-İmâmî kelam terminolojisinde bedâ neshten farklı bir anlam taşımakta ve bu anlam özellikle Allah'ın ilim ve iradesine taalluku itibariyle problemli olduğu için, ister istemez "nesh" kavramına atıfta bulunulmakta, dolayısıyla nesh bir bakıma bedânın kılıfı olarak kullanılmaktadır.

213 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 94.

Daha önce de belirtildiği gibi Şiî âlimler bedâ düşüncesini temellendirmek maksadıyla Allah'ın biri sabit diğeri değişken olmak üzere iki tür ilme sahip olduğu, buna bağlı olarak Allah katında biri kesin/sabit, diğeri şarta bağlı olarak değişebilir mahiyetteki takdirleri (mukadderat) içeren iki farklı kader-kaza levhası bulunduğu gibi nazariyeler üretmişler ve bu nazariyeleri bir dizi ayet ve hadisle temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda özellikle 13.Ra'd 39. ayet üzerinde durulmuştur. Ancak Fahreddîn er-Râzî gibi bazı Sünnî müfessirler Şia'nın bedâ konusunda bu ayetle istidlalde bulunmasını eleştirmiştir. Râzî bu eleştirisinde haklıdır. Kaldı ki bazı Şiî müfessirler de Ehl-i Sünnet'in anlayışına paralel görüşler bildirmişlerdir. Mesela, İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî (ö. 588/1192) 13.Ra'd 39. ayette anlatılmak istenen şeyin bedâ ile ilgisinin bulunmadığına dikkat çekmiş, ardından bedânın "bir fiile niyet etmek, daha sonra onu kerih görüp vazgeçmek" gibi bir mana taşıdığını söylemiştir.[214]

Eğer yanlış anlamadıysak İbn Şehrâşûb Şiî-İmâmî olmasına rağmen bedâ fikrini kabul etmemiştir. İbn Şehrâşûb'un hocası olan Şiî-İmâmî müfessir Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin (ö. 550/1155[?]) de bedâyı kabul etmediği bilinmektedir. Yeri gelmişken bu iki Şiî âlimin ünlü Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) öğrencisi oldukları belirtilmelidir. Ayrıca, Ebü'l-Feth el-Kerâcikî'nin (ö. 449/1057) bedâyı reddeden kesim olarak zikrettiği "mütekellimûn" (kelamcılar) arasında[215] kimi Şiî-İmâmî kelâmcıların bulunması da kuvvetle muhtemeldir. Diğer taraftan, birçok Şiî-İmâmî müfessirin özellikle 13.Ra'd 39. ayeti Sünnî müfessirlerle aynı paralelde anlayıp yorumladıkları da kaydedilmelidir. Bütün bunların yanında Ahmed el-Kâtib, Musa el-Musevî gibi bazı Şiî kökenli çağdaş araştırmacıların bedâ konusunda ciddi bir özeleştiri yaptıkları da zikredilmelidir. Son söz meyanında Musa el-Musevî'nin şu ifadeleri kayda değer niteliktedir: "Şiî âlimler bedânın anlamı ve mahiyeti hususunda ittifak olmamakla birlikte hadiseye bir bütün olarak bakıldığında bedânın bir bakıma

214 İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân ve Muhtelefuh*, y.y., 1369, II. 93-94.

215 Kerâcikî, *Kenzü'l-Fevâid*, I. 227.

Allah'ın fikir değiştirmesi gibi anlaşılmakta olduğu görülür. Eğer bu yaklaşım vaktiyle uydurulmuş, rivayet kaynaklarına girmiş ve onların sayfaları arasında kaybolmuş olsaydı üzerinde durmak gerekmeyebilirdi. Ama imamların kabirlerini ziyaret sırasında 'Ey hakkında Allah'ın bedâda bulunduğu imam (Musa Kazım)' gibi sözlerle bu anlayışın uzantısı hala devam etmektedir. Hâlbuki bedâya hangi mana verilirse verilsin bu anlayış her şeyin Kitâb-ı Mübîn'de yazılı olduğunu belirten Yûnus suresi 60. ayetle çelişmektedir."[216]

216 Musa el-Musevî, *eş-Şia ve't-Tashîh*, s. 146. Nakleden: İlyas Üzüm, "Sünnilikten Şiiliğe, Şiilikten Sünniliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, İstanbul 1997, s. 198.

Rec'at

Giriş

Rec'at (ric'at), İmâmiyye Şiası'nın özellikle gaybet ve mehdilik telakkileriyle çok yakından ilintili bir kavramdır. Başta Ehl-i Sünnet olmak üzere Mu'tezile, Mürcie ve Zeydiyye gibi birçok İslam mezhebi tarafından heretik bir inanç olarak değerlendirilen rec'atın[217] kavramsal içeriğiyle ilgili tartışmalar ağırlıklı olarak Kelam sahasında cereyan etmiş olmakla beraber, nasslarla ilişkilendirilen diğer bütün inanç konularında olduğu gibi bu konuda da Kur'an'daki çeşitli ayetlerle istidlalde bulunulmasından dolayı tartışma tefsir literatürüne de yansımıştır. Sözlükte "dönmek, geri gelmek" anlamındaki *rucû'* kökünden türetilmiş bir masdarisim olan rec'at "geri dönüş" demektir ve bu kelime anlamıyla bağlantılı olarak, "ölümden sonra tekrar dünyaya dönmek" yahut "Kıyametten önce bir grup ölü insanın Allah tarafından diriltilip tekrar dünyaya dönmesi" şeklinde bir terimsel anlam içerir.

Bazı kaynaklarda Cahiliye devri Arap toplumunda öldükten sonra tekrar dünyaya dönme inancının mevcut olduğu belirtilir.[218] Arapça sözlüklerde *fulânün yü'minü bi'r-rec'ati* ibaresinin, "Falan kişi öldükten sonra dünyaya geri dönüleceğine inanıyor" anlamına geldiğinin belirtilmesi[219] cahiliye devrindeki rec'at inancının bir

217 Bkz. Ebü'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbni'r-Râvendî*, Beyrut 1993, s. 132-133. Cârudiyye fırkası diğer Zeydî fırkaların aksine re'c'at inancını olumlayan bir görüşe sahiptir. Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'in (ö. 150/767) görüşlerini benimseyen bu fırkadan bir grup Muhammed b. Abdillah b. Hasen'in öldürülmediğini, halen sağ olduğunu ve zamanı gelince mehdi olarak ortaya çıkacağını ileri sürerken diğer bir grup Muhammed b. Kâsım'ın ölmediğini, onun muntazar mehdi olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Halil İbrahim Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât VIII* (2004), sayı 1, s. 148-149.

218 Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, y.y., 1380, VI. 142-145.

219 Ebü'l-Fazl Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1990, VIII. 114; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Küveyt 1986, XXI. 67.

yansıması kabul edilebilir. Hatta Hz. Peygamber'in vefatı üzerine Hz. Ömer'in, "Allah'ın elçisi ölmedi. Gerçekte o, Musa'nın kırk gün süreyle kavminden uzaklaşıp rabbine gitmesi gibi [kısa süreliğine aramızdan ayrılıp gitti]. Bakın, yeminle söylüyorum ki Allah'ın elçisi geri dönecektir. Beklentim odur ki Rasûlullah geri döndüğünde kendisi hakkında 'öldü' diyenlerin ellerini ve ayaklarını kesecektir."[220] şeklindeki sözü de İslam öncesi Arap toplumundaki rec'at inancına ilişkin bir ipucu olarak değerlendirilebilir.[221]

Bu noktada Muhsin el-Emîn (ö. 1952) gibi bazı Şiî müelliflerin rec'at konusunda Hz. Ömer'in "Rasûlullah ölmedi..." sözüne gönderme yapmış olmaları ve bu inancın ilk defa onun tarafından dile getirildiği savına sahip çıkmaları[222] ilginç bir ironi olarak kaydedilmelidir. Hatta İmâmiyye Şiası'nın hemen her fırsatta Hz. Ömer'i çok ağır bir dille eleştirdiği hatırda tutulduğunda, rec'at konusunda onun sözüyle bir tür istidlalde bulunmanın, Şia açısından ironi kelimesinin bile tam olarak karşılamadığı garip bir durum ve tutuma işaret ettiği söylenebilir.

Kendi devrinde İmâmiyye Şiası'nın ilim önderi kabul edilen ve Şiî gelenekteki Usûlîlik düşüncesini sistemleştiren Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) ifadelerine göre rec'at inancı şöyle bir içeriğe sahiptir: Allah kıyametten önce bir grup ölü insanı diriltip yeniden dünyaya döndürecektir. Bu rec'at hadisesi Mehdî'nin zuhur ettiği dönemde gerçekleşecektir. Tekrar dünyaya döndürülen insanlar birbirine düşman iki gruptan oluşacaktır. Bir grupta iman ve salih amelde zirveye ulaşmış ve hayatta iken büyük günahlardan kaçınıp iyi hâl üzere ölümle tanışmış insanlar yer alırken, diğer grup hayat boyu sırf fesat peşinde koşmuş, Allah dostlarına olmadık eziyetler etmiş ve sayısız günah işlemiş zalimler güruhundan ibaret olacaktır.

220 Ebû Abdillah İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut trs., II. 266.

221 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI. 143. Avni İlhan'ın Hz. Ömer'in sözüyle ilgili şu değerlendirmesi de aynı paraleldedir: "Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ömer'in, bazı münafıkların Peygamber'in öldüğünü iddia ettiklerini, halbuki onun ölmediğini, Musa'nın kavminden kırk gece ayrıldıktan sonra dönüşü gibi onun da döneceğini belirten cümleleri (Taberî, III. 200) her ne kadar büyük bir üzüntünün etkisiyle söylenmiş ise de o devirdeki gaybet ve rec'at telakkisini bir ölçüde yansıtmaktadır". Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 40.

222 Bkz. Seyyid Muhsin el-Emin, *A'yânü'ş-Şîa*, Beyrut 1983, I. 53.

Allah bu iki gruptan ilkini tekrar dünyaya döndürmekle yüceltecek, yani vaktiyle kendilerine eziyet eden o zalimler güruhundan intikam almalarını sağlayacak ve böylece onların gönüllerine su serpecek, ayrıca onlara güç ve iktidar imkânı bahşedecektir. Daha sonra her iki grup da ölecek ve bu hâl üzere kıyamet günü yeniden diriltilmeyi bekleyecektir.[223]

Şiî müfessir Tabersî (ö. 548/1153) 27.Neml 83. ayetin tefsirinde bu anlamda bir re'catın imkân dışı (muhal) olmadığını söyler. Anlaşıldığı kadarıyla Tabersî bu fikrini ilâhî kudretin sınır tanımazlığıyla temellendirir. Şöyle ki Allah dilediği her şeyi gerçekleştirme gücüne sahiptir; o halde rec'at da O'nun sınırsız kudreti dâhilindedir. Kaldı ki birçok ayette Allah'ın geçmiş ümmetler arasında kimi insanları ölümlerinden sonra diriltip tekrar dünyaya döndürdüğünden söz edilmektedir.[224]

Başta da belirtildiği gibi Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye âlimleri böyle bir inancın sahih İslam akidesinde yeri olmadığını söylerken özellikle klasik dönem Şiî-İmâmî kelam ve tefsir âlimleri rec'atın her şeyden önce Kur'an ayetleriyle sabit bir inanç olduğunu savunmuşlar ve bu konuda birçok ayetle istidlalde bulunmuşlar; ayrıca birçoğu Ehl-i Beyt imamlarına isnat edilen iki yüz civarında rivayet aktarmışlardır.

Rec'at İnancının Muhtemel Köken(ler)i ve Tarihçesi

Birçok araştırmacının ortak kanaati Şia'daki mehdilik ve rec'at inancının Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduğu yönündedir.[225] Ancak Mu'tezile kelamcısı Kâdî Abbdülcebbâr (ö. 415/1025) Şiî gelenekteki bu inançların Mecusilikten tevarüs edildiğini söylemiştir.[226] Buna karşılık Nevbahtî (ö. 310/922) ve Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) gibi makalât-fırak yazarları rec'at fikrinin ilk defa Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'ye nisbet edilen Sebeiyye fırkasınca dillendirildiğini belirtmişlerdir. Hz. Ali'nin rec'atına

223 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 89-90.
224 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 321.
225 Mesela bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsiyyü'l-'Arabî*, Beyrut 1991, s. 286-290; Ignaz Goldziher, *el-'Akîde ve'ş-Şerî'a fi'l-İslâm*, Mısır trs., s. 215.
226 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, Bağdat 1966, I. 180.

inanan bu fırkanın iddiası özetle şudur: Gerçekte Hz. Ali ne ölmüş ne de öldürülmüştür. Dahası o, Arapları asasıyla sevk ve idare etmedikçe ne öldürülecek ne de ölecektir;[227] kıyametten önce dünyaya dönecek ve yeryüzünde tam anlamıyla adaleti tesis edecektir.[228]

Taberî'nin (ö. 310/922) *Târihü'l-Ümem*'indeki bir rivayet İbn Sebe'nin 28.Kasas 85. ayeti rec'at manasında yorumladığı bilgisini içermektedir. Bu rivayete göre, "İnsanlar, İsa'nın dünyaya döneceğine inandıkları halde her nedense Muhammed'in döneceğini kabul etmemektedirler." diyen İbn Sebe, *"[Ey Peygamber!] Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah seni döneceğin yere döndürecektir"* [28.Kasas 85] ayetini delil göstererek, "İsa yeniden dünyaya dönecekse Muhammed haydi haydi dönecektir" iddiasında bulunmuştur.[229]

Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin (ö. 439/1037) verdiği bilgiye göre İbn Sebe, Hz. İsa gibi dünyaya dönecek olan kişinin Hz. Ali olduğunu ileri sürmüştür. Hz. Ali şehit edilmiş ve fakat gerçekte ölmemiş, tıpkı Hz. İsa gibi göğe yükseltilmiştir. Gün gelecek, yeryüzüne inecek ve düşmanlarından intikam alacaktır.[230]

Mezhepler tarihi kaynaklarındaki bütün bu bilgilere rağmen rec'at inancının kökenini Abdullah İbn Sebe ve Sebeiyye fırkasına irca etme düşüncesi, özellikle bu konuyla ilgili bilgilerdeki otantisite probleminden dolayı tartışmaya açık gözükmektedir. Her şeyden önce İbn Sebe'nin tarihsel bir figür olduğu şüphelidir. Tarih kitaplarında İbn Sebe hakkında verilen bilgilerin ilk ve tek kaynağı İbn Maîn (ö. 232/846), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Dâvûd (ö. 316/928), Ebû Hâtim (ö. 327/938), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn

227 Hasen b. Musa en-Nevbahtî. *Fıraku'ş-Şîa*, Beyrut 1984, s. 22.

228 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1999, I. 86.

229 Taberî, *Târihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, III. 98. Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1987, III. 46. İlginçtir, Allâme Meclisî'nin (ö. 1110/1699) *Bihâru'l-Envâr* adlı eserindeki bir rivayete göre 28.Kasas 85. ayet İmam Ca'fer Sâdık tarafından, "Peygamberiniz size dönecektir" (*nebiyyüküm râciun ileyküm*) şeklinde tefsir edilmiştir. Yine aynı eserdeki bazı rivayetlerde bu ayetin erken dönem Şiî muhaddis ve müfessir Câbir el-Cu'fî (ö. 128/746) tarafından da rec'at anlamında yorumlandığı belirtilmiştir. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII. 46, 61, 121.

230 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 233-234. .

Adî (ö. 365/976), Dârekutnî (ö. 385/995) ve Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) gibi birçok hadisçi tarafından şiddetle tenkit edilen, zındıklık ve yalancılıkla suçlanmasının yanında hadis uydurduğu da söylenen Seyf b. Ömer el-Üseydî et-Temîmî'dir.[231]

Diğer taraftan, İbn Sebe kaynaklarda İbnü's-Sevdâ, İbn Sebâ, İbn Vehb b. Sebâ gibi farklı adlarla anılmaktadır. Bu durum, mezkûr adların tek kişiye mi yoksa farklı kişilere mi ait olduğu problemini doğurmaktadır. Ayrıca, İbn Sebe'yle ilgili bilgilerde bir dizi çelişki ve tutarsızlık bulunması ister istemez bu adın tarihsel bir figüre karşılık gelmediği şüphesine yol açmaktadır. İşte bütün bu sebeplerden ötürü İbn Sebe ve Sebeiyye hakkındaki bilgilere en azından ihtiyatla yaklaşılmalıdır.[232] Bu noktada, İbn Sebe'yle ilgili kapsamlı bir araştırmanın sonuç kısmında yer alan şu tespitler zikre değer niteliktedir:

> Sebeîlikle ilişkilendirilen isimler, fikirleri ve siyasi tavırları itibariyle Sebeiyye'nin herhangi bir fırkaya delalet etmediğinin en büyük kanıtı durumundadırlar. Zira söz konusu isimler arasında ne tarih ne mekân ne de fikir bakımından bir ilişki kurmak mümkündür. Buna ilaveten Sebeiyye Osman muhalifleri, Ali taraftarları, Yemenliler, Hâricîler ve oluşum sürecindeki Şiî düşünceye sahip kimseleri tanımlamaktan daha çok onları karalamaya yöneliktir. Sebeiyye ile ilişkilendirilen fikirlere gelince; bunların hepsinin belli bir dönemde ortaya çıkmış ve belli bir dönemi tasvir eden fikirler olduğunu söylemek biraz zordur. Seyf'in, Hz. Osman döneminde, Abdullah b. Sebe tarafından dile getirildiğini iddia ettiği rec'at ve vasîlik fikirlerinin ne Hz. Osman dönemi, ne de Hz. Ali dönemi ile bir ilişkisini kurmak mümkündür.[233]

Şiilikteki rec'at inancının kaynağını Yahudiliğe irca eden görüşe gelince, bu görüş bazı çağdaş Şiî âlimlerce isabetsiz bulunmuştur. Mesela Kâşifülğıtâ (ö. 1954) İmâmiyye Şiasındaki rec'at inancının Yahudi kaynaklı olduğu fikrini isabetsiz bulma gerekçesini özetle şöyle ifade etmiştir: "İslam'da da Yahudilikte de bir tek tanrıya ibadet edilmesi gerektiği inancı vardır. Bu ortak

231 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Kahire 1963, II. 255-256; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1991, II. 470.

232 Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, İstanbul 1988, I. 133-134.

233 Sıddık Korkmaz, *Tarihi Tahrifi: İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005, s. 199.

inançtan hareketle İslam'ın Yahudilikten doğduğu çıkarımında bulunulabilir mi?"[234]

Böyle bir çıkarımı haklı olarak "saçma" olarak nitelendiren Kâşifülğıtâ rec'at meselesini vesile kılarak Ehl-i Sünnet ulemasına da şöyle bir serzenişte bulunmuştur: "Rec'at konusunda [Şia'ya] dil uzatmak Sünnî âlimlerin ilk asırdan şu modern zamanlara kadar devam eden bir geleneğidir. İçlerindeki cerh-tadil uleması birtakım büyük Şiî muhaddis ve ravilerden söz edince, Sünnî âlimler bu muhaddisler ve ravilerin sika, takva sahibi ve güvenilir insanlar olmasından ötürü onlara dil uzatma imkânı bulamadılar. Ama bu defa da rec'at inancı üzerinden çamur atıp onları adeta Allah'a şirk koşan, puta tapan kimseler gibi tanıttılar."[235]

Mukayeseli dinler tarihiyle ilgili araştırmalar gaybet, rec'at ve kurtarıcı mesih/mehdi inancının hemen bütün dinlerde mevcut olduğunu göstermekle birlikte İmâmiyye Şiası'ndaki rec'at inancının Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduğu hususunda kesin bir yargıda bulunmak güçtür. Çünkü Şia'nın benimsediği gaybet, rec'at ve mehdi inançları ile bilhassa Yahudilikteki Mesih telakkisi arasında belirgin farklar mevcuttur.[236] Bu nedenle Şiilikteki rec'at inancını doğrudan Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilişkilendirmek sağlıklı bir tespit gibi gözükmemektedir. Öte yandan, aynı coğrafya ve aynı kültür havzasını paylaşan farklı din ve inanç sistemleri arasında birtakım ortak unsurlar bulunabilir; ancak bu olgudan hareketle bir dinî inanç veya kavramın kökenini diğerine irca etmek pek isabetli olmasa gerektir. Aksi halde, Kur'an'daki birçok kıssanın Kitab-ı Mukaddes anlatılarıyla benzeşmesinden hareketle, "Kur'an kıssaları aslında Kitab-ı Mukaddes kaynaklıdır" şeklinde formüle edilen oryantalistik iddiaya da en azından bir nebze haklılık payesi vermek gerekir.

Şiî gelenekteki rec'at inancının tarihçesine gelince, bu inancın ne zaman ortaya çıktığı ve ilk defa kim ya da kimler tarafından ortaya atıldığı hususunda Sünnî müfessir Şihâbüddîn el-Âlûsî

234 Kâşifülğıtâ, *Aslu'ş-Şia*, s. 167.
235 Kâşifülğıtâ, *Aslu'ş-Şia*, s. 168.
236 Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", s. 141-142.

de (ö. 1270/1854) İbn Sebe'yi baş aktör olarak zikreder; ancak Âlûsî tarihsel süreçte ortaya çıkan başka birtakım aktörlerden daha söz eder. Ona göre rec'at fikri ilk defa İbn Sebe tarafından dillendirilmiş; fakat onun nezdinde rec'at Hz. Peygamber'e tahsis edilmiştir. İbn Sebe'den sonra hicrî 2. asrın başlarında Şiî muhaddis Ebû Abdillah Câbir el-b. Yezîd Cu'fî (ö. 128/746)[237] Hz. Ali'nin rec'atından da söz etmiş; ancak bu rec'atin ne zaman gerçekleşeceğine dair bir tarih belirtmemiştir. Hicrî 3. asra gelindiğinde, Câbir'in İmâmî-Şiî taraftarları bütün Ehl-i Beyt imamları ile onların düşmanlarının yeniden dünyaya dönecekleri fikrini benimsemişler ve bu hâdisenin Mehdî zuhur ettiği zaman gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir.[238]

İbn Sebe'nin tarihî kimliğiyle ilgili karanlık noktalar dikkate alındığında Âlûsî'nin aktardığı bu tarihî süreç bilgisinin de ihtiyatla karşılanması gerektiği anlaşılır. Esasen, tarihlendirme hususunda kesin bir şey söylemek güç gözükmekle birlikte rec'at fikrinin ilk defa aşırı Şiî Keysâniyye grupları arasında dillendirildiğine ilişkin görüş,[239] konuyla ilgili muhtelif görüşler arasında tarihsel gerçekliğe uygunluk açısından daha isabetli gözükmektedir. Gerçi Keysâniyye fırkasına ilişkin isimlendirmede de tıpkı Sebeiyye'de olduğu gibi birtakım belirsizlikler mevcuttur. Hatta Keysâniyye tenasüh, hulûl ve rec'at gibi inançları benimsedikleri için, kimi zaman Sebeiyye adıyla da anılmıştır. İsimlendirmeyle ilgili belirsizliğe rağmen Keysâniyye gruplarının söz konusu inançları benimsedikleri hususunda hemen hiçbir müphemlik yoktur.

Kaynaklardaki bilgilere göre Hz. Hüseyin'in 61/680'de Kerbelâ'da şehit edilmesi üzerine Muhtar es-Sekâfî öncülüğün-

237 Câbir el-Cu'fî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber Şa'bî, Atâ b. Ebî Rebah ve Tâvûs b. Keysân gibi âlimlerden ders aldığı bilinmektedir. Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc gibi âlimler ondan rivayette bulunmuş ve Şiî inançları benimsemiş olmakla birlikte hadiste güvenilir olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık Ebû Hanîfe ve İbn Kuteybe gibi Sünnî âlimler Câbir'i zayıf, metruk, kezzâb olarak nitelendirmişlerdir. Ethem Ruhi Fığlalı, "Câbir el-Cu'fî", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 532.

238 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, X. 237.

239 Bu görüş için bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, Bağdat 1982, s. 305; Câbirî, *el-'Aklu's-Siyâsî*, s. 286.

deki Keysâniyye'ye bağlı bir grup, Hz. Ali'nin Havle binti Ca'fer el-Hanefiyye isimli hanımından doğan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) müslümanların yegâne kurtarıcısı olduğunu iddia etmiştir. Yine bu grup Muhammed b. el-Hanefiyye 81/700 yılında vefat edip Medine'deki Cennetülbakî kabristanına defnedildiği halde onun ölmediğini, Medine'nin batısındaki Radvâ dağında yaşadığını, yanındaki bir aslan ve kaplan tarafından korunduğunu, sabah akşam yiyeceğinin verildiğini, günün birinde mehdi sıfatıyla geri gelip dünyada adaleti tesis edeceğini ileri sürmüştür. Bu bilgiler ışığında, mehdilik ve rec'at inancının İslam dünyasında ilk defa hicrî 1. asrın ikinci yarısında Keysâniyye grupları tarafından ortaya atıldığı ve zaman içerisinde diğer Şiîler arasında yayıldığı söylenebilir.[240] Nitekim farklı zamanlarda Şiî Bâkıriyye fırkası Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733), Nâvusiyye fırkası Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765), Mûseviyye'den bir zümre Musa el-Kâzım'ın (ö. 183/799), İsmâiliyye'den bir grup İsmail b. Ca'fer'in (ö. 138/756[?]), başka bir Şiî grup ise Hasen el-Askerî'nin (ö. 260/874) ölmediğini, mehdi olarak dünyaya döneceğini ileri sürmüştür. Tenasüh inancını benimseyen aşırı Şiî fırkalar ise rec'ati ölümden sonra ruhun yeni bir beden ve kalıpta dünyaya gelmesi şeklinde kabul etmişlerdir.[241]

Galip ihtimalle ilk defa Keysâniyye grupları arasında seslendirilen rec'at inancı içlerinden bir kısmı yine Keysâniyye'ye mensup olan Ebü't-Tufeyl, Âmir b. Vasıle (ö. 100/718), Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (ö. 128/746), Şair Küseyyir (ö. 105/173), Seyyid el-Himyerî (ö. 173/780) gibi Şiîler tarafından imamların yanı sıra başka insanların da dünyaya dönecekleri şeklinde içeriklendirilmiştir.[242] Hicrî 3. asra gelindiğinde İmâmiyye Şiasının erken dönem kelamcılarından İbn Şâzân en-Nîsâbûrî (ö. 260/874) Ehl-i Sünnet'in itikâdî ve fıkhî konulardaki görüşlerini çürütmek maksadıyla yazdığı *el-İzâh* adlı eserinde rec'at inancını geniş biçimde ele almış ve

240 Geniş bilgi için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1973, II. 71-82.

241 Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", s. 149-154. İlyas Üzüm, "Rec'at", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV. 505.

242 Cemil Hakyemez, *Gaybet İnancı ve Şiilik'teki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2006, s. 23-24.

bu inancın sıhhatine dair birçok nassla istidlalde bulunmuştur. Ayrıca, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da kimi insanların öldükten sonra dirildiklerine dair birçok rivayet bulunduğuna dikkat çeken İbn Şâzân söz konusu rivayetlerdeki muhtevaya inananların Şia'yı recat konusunda eleştirme haklarının bulunmadığını söylemiştir.[243] Çağdaş Şiî-İmâmî âlim Kâşifülgıtâ da *Aslu'ş-Şîa ve Usûlühâ* isimli eserinde bir taraftan Şiî-İmâmî akaidindeki rec'at inancını temellendirmek gibi bir amacının bulunmadığını ve hatta bu konunun kendi nazarında bir tırnak kırıntısı kadar bile değer taşımadığını belirtmiş, diğer taraftan da 2.Bakara 243 ve 27.Neml 83. ayetlere atıfta bulunarak, bu ayetlerde anlatılanlara inanan kimselerin Allah'ın bir grup ölü insanı kıyametten önce diriltip dünyaya gönderecek olmasını niçin imkân dâhilinde görmediklerini anlamakta güçlük çektiğini söylemiştir.[244]

Yeri gelmişken özellikle İbn Şâzân'ın eleştirisinde haklılık payı bulunduğunu belirtmek gerekir. Zira gerçekten de Sünnî âlimlere ait *Delâil* ve *Hasâis* türü kitaplarda Hz. Peygamber'in kimi ölü insanları dirilttiği ve/veya kimi ölü insanların öldükten sonra dirildikleri yönünde bilgiler içeren birçok rivayet mevcuttur.[245] İmâmiyye'yi rec'at konusunda bir tür sapkınlıkla suçlayan Sünnî ulemanın bahsi geçen rivayetleri eleştirme hususunda aynı hassasiyeti gösterdiklerinden kuşkuluyuz. Benzer bir durum Kur'an ve tahrif polemiğinde de söz konusudur. Zira Kur'an'ın tahrifine inandıkları gerekçesiyle Şia'yı çok ağır bir dille eleştiren Ehl-i Sünnet âlimleri birçok muteber Sünnî hadis mecmuasında yer alan ve Kur'an'ın düpedüz tahrif edildiği anlamına gelen "recm ayeti" ve benzer içerikteki rivayetler konusunda ya suskun kalmayı tercih etmiş veya tekellüflü yorumlarla ilgili rivayetleri kurtarma yoluna gitmişlerdir.

Görüşlerini ifade tarzında erken dönem Ahbârîlikteki katı muhafazakâr tutumu yansıtan İbn Şâzân'ın savunduğu rec'at fikri İmâmiyye Şiası'na mal olmuş ve Şeyh Sadûk diye şöhret bulan

243 Bkz. Ebû Muhammed İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, *el-İzâh*, Tahran 1383, s. 381 vd.
244 Kâşifülğıtâ, *Aslu'ş-Şîa*, s. 167.
245 Bkz. Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Beyrut trs., II. 110-114.

İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) ve Şeyh Müfid (ö. 413/1022) gibi kelamcıların katkılarıyla olgunlaştırılmıştır. Hicri 5. asırdan itibaren Şiî gelenekte Usûlîlik düşüncesinin hâkim olmasıyla birlikte rec'atın kavramsal içeriği birtakım tevillerle makulleştirilmeye çalışılmıştır. Son dönemde ise birçok Şiî âlim rec'at inancına pek sahip çıkmamış veya en azından hararetle savunmak gibi bir tavır takınmamıştır.

Rec'atın Naslarla İlişkilendirilmesi

Şiî kelam ve tefsir âlimleri rec'at inancının sıhhatini ispat hususunda birçok nasla istidlalde bulunmuşlardır. İlgili nasların bir kısmı rivayetlerden, diğer bir kısmı da ayetlerden oluşmaktadır. Meclisî (ö. 1110/1699) *Bihâru'l-Envâr* adlı eserinde rec'atle ilgili 161 rivayet aktardıktan sonra bu inancın sıhhatinden kuşku duyulamayacağını belirtir. Bu görüşünü rec'at konusunda 200'e yakın ahbar bulunması ve kırk küsur sika ravi ile elliden fazla büyük âlim tarafından nakledildiği için, ilgili ahbarın mütevatir düzeyinde olmasıyla temellendiren Meclisî[246] ravi ve rivayet sayısının fazlalığını tevatüre kanıt gösterse de konuyla ilgili rivayetler arasında kayda değer farklılıklar ve bazı çelişkiler bulunması özellikle rec'atın keyfiyetini müphemleştirmektedir. Belli ki rivayet malzemesinden kaynaklanan bu problem bazı Şiî-İmâmî âlimlerce de fark edilmiş ve muhtemelen bu yüzden, "Şia rec'atin hak olduğu konusunda hemfikirdir; ama manası/mahiyeti hususunda ihtilaf vardır" şeklinde bir görüş ortaya atılmıştır.[247]

Meclisî'nin naklettiği rivayetlerin bir kısmında kıyamet kopmadan önce ilkin Hz. Peygamber'in dünyaya döneceği belirtilmekte, diğer bazı rivayetlerde ise dünyaya dönüş önceliği Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e verilmektedir. Diğer taraftan bazı rivayetlerde sadece Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt imamlarının rec'atinden söz edilirken, diğer bazı rivayetlerde bütün peygamberlerin, hatta Allah yolunda can veren bütün insanlar ile onların düşmanlarının dünyaya dönecekleri belirtilmektedir.[248] Sonuç itibariyle ilgili ri-

246 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII. 122-123.
247 Benzer bir görüş için bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 45.
248 Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII. 39-121.

vayetler gerek kıyamet öncesinde dünyaya döneceklerin kimler olduğu konusunda gerekse rec'at sırasında olup biteceklerin mahiyeti hususunda ihtilaflar içerdiği için, istidlale elverişli gözükmemektedir.

Bu noktada rec'atın Şiî inanç siteminde temel bir ilke yani usûl-i dinden olup olmadığı meselesine de kısaca değinmek gerekir. İmam Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bir rivayete göre rec'at inancı gerçek mümin olmanın temel şartlarından birisidir.[249] Nitekim bazı Sünni araştırmacılar da "Usûlü'd-Dîn" başlığı altında rec'atı Şii itikadının temel bir unsuru olarak zikretmişlerdir.[250] Buna mukabil özellikle çağdaş Şiî-İmâmî âlimler rec'atın usûl-i dinden sayılmadığını, ayrıca bunun sadece Şia'ya özgü bir inanç olduğunu, dolayısıyla rec'ata inanıp inanmamanın bir kimseyi mümin veya kâfir yapmadığını belirtmişlerdir.[251] Bu görüş, rec'at inancına delil gösterilen, üstelik sözleri nas mesabesinde addedilen imamların ahbârının en azından kimi Şiî âlimlerce pekâlâ göz ardı edilebildiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Şiî âlimlere göre rec'at inancı sadece ahbârla değil Kur'an'ın beyanlarıyla da sabittir. Şöyle ki Kur'an İsrailoğullarından kimi insanların öldükten sonra diriltilip tekrar dünyaya döndürüldüklerinden söz etmektedir. Mesela, 2.Bakara 57. ayette, "*Derken, ölümünüzün ardından sizi dirilttik*"; 2.Bakara 243. ayette, "*[Ey Peygamber!] Vakti zamanında ölüm korkusuyla yurtlarını terk eden binlerce insanın başından geçenleri bilmez misin?! Allah onlara, 'Ölün!' buyurdu, daha sonra kendilerini diriltti.*" buyurulmaktadır. Yine 2.Bakara 259. ayette, büsbütün harap hâldeki bir kasabaya uğrayan ve Allah tarafından yüz yıl boyunca ölü halde bırakılıp ardından diriltilen bir kişiden söz edilmektedir. Ayrıca, Ashab-ı Kehf'in uzun süre mağarada bir bakıma ölü gibi kalıp ardından tekrar hayata döndürüldüğünden bahsedilmektedir.[252]

249 Bkz. Şeyh Sadûk. *Sıfâtu'ş-Şia*. Tahran trs., s. 29-30.

250 Bkz. Avni İlhan, "Şia'da Usûlü'd-din". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 425-426; Yusuf Şevki Yavuz, "İmâmiyye'nin Usûlü'd-Din'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, 679-680.

251 Bkz. Kâşifülğıtâ, *Aslu's-Şia*, s. 167.

252 Bkz. Kummi, *Tefsiru'l-Kummi*, I. 57; Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, LIII, 74, 129-130; Sultan Muhammed el-Cenâbezi, *Beyânu's-Saâde*, Beyrut 1988, I. 96.

Evet, özellikle Bakara suresindeki çeşitli ayetlerde kimi insanların öldükten sonra diriltilip yeniden dünyaya döndürüldüklerinden söz edilmekte; ancak bu olayın gelecekte vuku bulacağına işaret edilmemektedir. Şiî âlimler böyle bir itiraza karşı İsrailoğulları'nın geçmişte yaşadığı tüm tecrübeleri aynıyla İslam ümmetinin de yaşayacağını bildiren meşhur hadise dikkat çekmiş ve bu hadisi rec'atin gelecekte de vuku bulacağına delil göstermişlerdir.[253]

Şiî âlimler kimi ayetlerde anlatılan hususların te'vil yani vuku buluş cihetiyle geleceğe işaret ettiği, diğer bir deyişle, Allah'ın bazı ayetlerde haber verdiği olayların gelecekte gerçekleşeceği düşüncesinden hareketle rec'atın sadece mazide değil istikbalde de vuku bulacağı iddiasına bir dizi ayeti de delil göstermişlerdir. Mesela Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim Kummî'nin (ö. 307/919[?]) tefsirinde, "*Ne var ki biz o ülkede [Mısır'da] ezilen İsrailoğulları'na sahip çıkmayı, onları kölelikten kurtarıp özgür ve öncü bir toplum yapmayı ve [güç ve iktidara] vâris kılmayı istiyorduk. Yine biz İsrailoğulları'nı Suriye-Filistin topraklarına yerleştirmeyi, onlar vasıtasıyla Firavun'u, Hâmân'ı ve ordularını da [Mısır'ın geleceği hakkında] korktukları şeye maruz bırakmayı istiyorduk*" ayetleri [28.Kasas 4-6] rec'atle ilişkilendirilmiştir.

Şiî yoruma göre bu ayetler aslında Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'le ilgilidir. Eğer bu pasaj Hz. Musa ve Firavun arasında geçenleri anlatmak maksadıyla vahyedilmiş olsaydı Allah 6. ayette *ve-nüriye firavne ve hâmâne ve cunûdehümâ minhü* [yani *min musa*] yerine *minhüm* ibaresini kullanırdı. Kısacası, bu ayetlerin gerçek muhatabı Hz. Peygamber ve dolayısıyla onun evladı konumundaki imamlardır. Allah burada Hz. Peygamber'e bir vaatte bulunmaktadır. Bu ilahi vaat Hz. Peygamber'in vefatından sonra tahakkuk edecektir. Ayrıca, Allah burada Musa ve İsrailoğulları ile onların düşmanları olan Firavun ve Hâmân'ı Ehl-i Beyt'in durumuna ilişkin bir örnek olarak sunmuş ve zımnen şöyle buyurmuştur: "Firavun İsrailoğulları'nı katletti ve zulmetti; ama Allah Musa'yı Firavun ve adamları karşısında muzaffer kıldı. Aynı şekilde Rasûlullah'ın Ehl-i Beyt'i de düşmanları tarafından

253 Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, s. 95; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 321.

katledilip zulme uğratıldı. Ne var ki Allah onları ve düşmanlarını tekrar dünyaya döndürecek, böylece düşmanlarından intikam almalarını sağlayacaktır.[254]

Bu anakronik yorumdaki intikam temasından da anlaşılacağı gibi Şia'daki rec'at inancı derin bir travmanın izlerini taşımaktadır. Bu travma özellikle Emeviler ve Abbasilerin iktidar dönemlerinde imamlar ve taraftarlarının baskı altında tutulup zulme uğratılma sürecinde oluşmuştur. Belli ki mağduriyet psikolojisi Şiîlerde hem bir ümit ve teselli arayışına hem de bir rövanş alma hırsına yol açmış ve nihayet bu patolojik hâl mehdi ve recat gibi fikirlerle dışa vurmuştur. Kısaca denebilir ki Şia'daki rec'at inancı, Ziya Paşa'nın (ö. 1880), "Zalimlere bir gün dedirtir kudret-i mevlâ tallâhî lekad âserekellâhu 'aleynâ" dizelerinde ifadesini bulan bir ümit ve beklentinin sonucudur. Nitekim bu tespit müminlere dünyevî güç ve iktidar vaadi ile müşriklere uhrevi azap tehdidi temalarını içeren birçok ayetin bazı Şiî kaynaklarda rec'atla ilişkilendirilmiş olmasıyla da doğrulanmaktadır.

Meclisî'nin naklettiği bir dizi rivayete göre salih kullara yeryüzünde güç ve iktidar imkanı bahşedileceğinden söz eden 21.Enbiyâ 105, 24.Nûr 55 ve 28.Kasas 5 gibi ayetler rec'atın Şia'ya ümit tazelettiren veçhesine,[255] azaptan söz eden 72.Cin 24 ve 50.Kâf 41 ve 68.Kalem 16 gibi ayetler ise Ehl-i Beyt'e zulmeden Muaviye, Yezid ve Mervan b. el-Hakem gibi zalimlerden rövanş alma veçhesine işaret etmektedir.[256] Kummî tefsirindeki ilginç yoruma göre "*Biz yakında onun burnunu sürtüp perişan edeceğiz*" ayeti [68.Kalem 16], Velid b. Muğîre veya Ahneş b. Şerîk'e yönelik bir tehdit olmaktan öte Hz. Ali'nin rec'at günü düşmanlarını sürüm sürüm süründürecek olmasına delalet etmektedir. "*Sonunda o kâfirler tehdit edildikleri azabı gördükleri zaman kimin yardımcısız, çaresiz ve kimsesiz olduğunu çok iyi anlayacaktır.*" mealindeki 72.Cin 24. ayet ise rec'at günü zalimlerin Hz. Ali ile Mehdi'yi görecekleri söz etmektedir.[257]

254 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 110-111.
255 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII. 117-119.
256 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 303, 367, 380.
257 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 367.

Şia'nın rec'at konusundaki en güçlü delili, "*Gün gelecek, her toplumun içinden ayetlerimizi yalan sayan kimseleri ayrı bir grup olarak toplayacağız. Daha sonra onlar Allah'ın huzuruna sevk edilecektir. Hesaba çekilme yerine vardıklarında Allah, 'Demek, siz benim ayetlerimi anlayıp kavramadan gerçek dışı saydınız ha! Yok, gerçek dışı saymadınız da ya ne yaptınız?!' buyuracaktır.*" mealindeki 27.Neml 83-84. ayetlerdir. Tabersî ve diğer pek çok Şiî âlime göre 83. ayetteki *ve yevme nahşürü min külli ümmetin fevcen* ibaresinde kastedilen, genel değil özel bir haşir günüdür. *Min külli ümmetin* ibaresindeki *min* harfinin işlevi teb'iz olduğu için, bu özel haşir gününde tüm insanlar değil bazı insanlar diriltilecektir. Hâlbuki genel haşirde 18.Kehf 47. ayette de açıkça belirtildiği gibi tüm insanlar diriltilecektir. Kısacası bu ayette rec'atten söz edilmektedir.[258] Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bir rivayette de 27.Neml 83. ayet rec'ate, 18.Kehf 47. ayet ise kıyamet gününe delalet etmektedir.[259] Yine Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen başka bir rivayete göre, "*Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün; iki defa dirilttin*" ayetinde [40.Mümin 11] sözü edilen iki diriltmeden birincisi rec'at, ikincisi kıyamet, iki öldürmeden birincisi dünyadaki normal ölüm, ikincisi de rec'at sonrası ölüm anlamına gelmektedir.[260]

Bize öyle geliyor ki Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bu yorumlar galip ihtimalle asılsızdır. Şia nezdinde imamların sözleri nas mesabesinde olduğu için, onları belki de hiç konuşmadıkları konularda konuşturmak ve böylece mesnetsiz bir düşünce ya da görüşü nasla temellendirmek akıllıca bir yöntem olsa gerektir. Bu noktada, Şiî ahbar edebiyatında imamların dilinden aktarılan pek çok sözün düşünülmüş, tasarlanmış ya da uydurulmuş olduğu söylenebilir. Nitekim "*Onlar, son derece ciddi biçimde yemin ederek, 'Allah ölen kimseyi diriltmez' dediler. Hayır, bilakis diriltecek! Bu, Allah'ın mutlaka gerçekleşeceğini taahhüt ettiği bir vaattir...*" ayetinin [16.Nahl 38.] tefsiri olarak nakledilen şu rivayet de tasarlanmış ve/veya uydurulmuş gibi gözükmektedir.

258 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VIII. 321. .
259 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 11.
260 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII. 56.

Ebû Abdillah [Ca'fer es-Sâdık] dedi ki: Halk bu ayet hakkında ne diyor?

Ravi: "Ayet kâfirler hakkında nazil oldu" diyor.

Ebû Abdillah: Kâfirler Allah'a yemin etmezler. Bu ayet Ümmet-i Muhammed'den bir grup hakkında nazil oldu. Şöyle ki onlara, "Sizler öldükten sonra kıyamet kopmadan önce dünyaya döndürüleceksiniz" denildi; ama onlar yemin-billâh ederek öldükten sonra tekrar dünyaya döndürülmeyeceklerini ileri sürdüler. Bunun üzerine Allah [16.Nahl 38. ayette] onlara cevap verdi ve "*Evet, Allah ölüleri diriltecek ve böylece onların itiraz konusu yaptıkları şeyi [kıyamet ve azap gerçeğini] ayan beyan gösterecek.*" buyurdu. Bu ayette [16.Nahl 39] ise onlara rec'at sırasında vuku bulacak olayları haber verdi.[261]

Bazı Şiî müfessirler "Dâbbetü'l-Arz"dan söz eden 27.Neml 82. ayetin de rec'atle ilgili olduğunu ileri sürmüştür. Mesela Şiî-sufî müfessir Cenâbezî'ye (ö. 1909) göre bu ayetteki *ve-izâ veka'a'l-kavlü 'aleyhim* ibaresi Mehdi'nin zuhuruna, *dâbbetü'l-arz* da Hz. Ali'ye delalet eder. Çünkü o, "Ben, Dâbbetü'l-Arz'ım" demiştir. 83. ayette geçen *yevm* kelimesi ise Mehdi'nin ortaya çıkacağı rec'at gününe işaret eder.[262]

Sünnî kelam literatüründe bir kıyamet alameti olarak ele alınan ve hakkında birtakım yorumlar üretmek yerine Selefî bir yaklaşımla salt inanmak prensibine vurgu yapılan "Dâbbetü'l-Arz"a[263] Şia'nın yüklediği anlam akla zarar niteliktedir. Yeri gelmişken bazı Sünnî müfessirlerin dâbbetü'l-arz konusunda aktardıkları rivayetlerdeki içeriğin de aynı nitelikte olduğu belirtilmelidir. Bu itibarla, "dâbbetü'l-arz"ın boyunun altmış arşın, vücudunun tamamen kıllarla kaplı, iki kanatlı, öküz başlı, domuz gözlü, fil kulaklı, aslan yeleli, kaplan renkli ve koç kuyruklu olduğu, bir kuşluk vakti elinde Hz. Süleyman'ın mührü ve Musa'nın asası bulunduğu halde Mekke'de veya Safa tepesinde veya Tihame vadisinde veya Ebû Kubeys dağında veya Sodom şehrinde ortaya çıkacağı, başının bulutlara değeceği şeklinde bilgiler içeren riva-

261 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 387.
262 Cenâbezî, *Beyânüs'-Sa'âde*, III. 181.
263 Geniş bilgi için bkz. Zeki Sarıtoprak, "Dâbbetü'l-Arz", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 393-395.

yetleri 27.Neml 82. ayetin tefsirine adeta boca eden Sünnî müfessirler de[264] en az Şia kadar eleştirilmeyi hak etmektedir.

Rec'at inancının nasslarla ilişkilendirilmesi bahsini kapatırken İmâmiyye Şiası'nda "ölümden sonra dünyaya dönmek" anlamındaki rec'at inancını benimsemeyen ve bu konudaki rivayetleri tevil eden bazı âlimlerin mevcut olduğunu da belirtmek gerekir. Bu âlimlerin yorumuna göre rec'at Mehdi'nin zuhuruyla birlikte siyasi güç ve iktidarın Ehl-i Beyt'e dönecek olması demektir. Çünkü "ölülerin yeniden dünyaya dönmesi" anlamında bir rec'at teklife aykırıdır. Ancak Tabersî bu görüşün isabetli olmadığı kanaatindedir. Çünkü der, Tabersî, rec'atte farzları ifayı, yasaklardan kaçınmayı gerektiren bir husus yoktur. Bu yüzden rec'at teklife münafi değildir. Denizin yarılması, asanın yılana dönüşmesi gibi mucizeler izhar edilirken teklif ortadan kalkmamıştır; dolayısıyla rec'atta da aynı durum söz konusudur.[265]

Son olarak şunu da belirtelim ki Şeyh Rıza Muzaffer gibi bazı Şiî âlimler rec'atın tıpkı haşir-neşir gibi Allah'ın kudretine ilişkin bir delil olduğunu, dolayısıyla kimi insanların kıyametten önce dünyaya döneceklerini inkâr edenin bir bakıma haşri inkâr etmiş olacağını ileri sürmüştür.[266] Buna mukabil kimi çağdaş Şiî âlimler daha önce de işaret edildiği gibi rec'atin temel bir inanç olmadığı, rec'ate inanmayan kimsenin müminliğine zarar gelmeyeceği fikrini savunmuşlardır.[267]

Rec'atı Kur'an'la Temellendirmenin Temelsizliği

Şia'nın rec'ate delil gösterdikleri ayetlerin hiçbirinin uzaktan yakından bu konuyla ilgisi yoktur. Nitekim en büyük Şiî müfessirlerden biri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) Şia'nın recat konusunda en güçlü Kur'anî delili kabul edilen 27.Neml 83. ayetin tefsirinde "Bir grup, rec'at konusunda bu ayetle istidlalde

264 Bkz. Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, III. 429-430; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII. 156-157; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 377-383; Ebü'l-Hasen Alâuddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, Beyrut trs., III. 392-393

265 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 321.

266 Muhammed Rıza el-Muzaffer, *'Akâidü'l-İmâmiyye*, Beyrut 1992, s. 111-112.

267 Muhammed Cevâd Mağniyye, *eş-Şia fi'l-Mîzân*, Beyrut 1989, s. 54-55.

bulundu" ifadesini kullanmak suretiyle ayetin rec'at inancına delil gösterilmesini pek isabetli bulmadığını ima etmiştir.[268] Ayrıca, son devirdeki bazı Şiî müfessirler bu ayetin tefsirinde rec'attan hiç söz etmemişlerdir. Mesela Muhammed Cevâd Mağniyye ilgili ayeti şöyle tefsir etmiştir:

> *Mimmen yükezzibü* ibaresindeki *min* harf-i cerrinin işlevi teb'iz değil beyâniyyedir. Tıpkı, *fectenibü'r-ricse mine'l-evsân* [22.Hacc 30] ayetindeki *min* harf-i cerri gibi. Zira bu ibare, "Bazı putlardan" değil, "tüm putlardan sakının" anlamındadır. 27.Neml 83. ayette kastedilen mana şudur: Ümmetler arasında Allah'ın ayetlerini tasdik eden kimseler bulunduğu gibi yalanlayanlar da vardır. Allah yarın bir gün istisnasız tüm inkârcıları (mükezzibîn) hesaba çekmek ve hak ettikleri karşılığı vermek üzere haşredecektir. Allah'ın inkârcıları da müminleri de haşredeceği bilinen bir husustur. Ancak bu ayette tehdit ve ikaz maksadına matuf olarak (sadece) inkârcılardan söz edilmiştir.[269]

Mağniyye'nin bu yorumu Sünnî müfessirlerin yorumlarıyla aynı çizgidedir. Çünkü tüm Sünnî müfessirlere göre bu ayet kıyamet ya da mahşer gününden söz etmektedir. Âlûsî, 27.Neml 83. ayetin tefsirinde Tabersî'nin yorumlarını aktardıktan sonra bu ayette rec'attan değil kâfirleri tevbih ve tazip maksatlı bir haşirden söz edildiğini belirtir.[270] Çünkü der Âlûsî, bu ve benzeri içerikteki bütün ayetlerde kıyamet günündeki haşirden söz edildiği bilinen bir husustur. Kaldı ki, "*O kâfirlerden/müşriklerden birine ölüm gelip çatınca, 'Ey rabbim! N'olur ikinci bir fırsat olarak beni tekrar hayata döndür de geçmişte ziyan ettiğim ömrümü seni*

268 Tûsî, *et-Tibyân*, VII. 106.

269 Muhammed Cevâd Mağniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, Beyrut 1990, VI. 40.

270 Âlûsî'ye göre bu ayet inkârcıların kıyamet günündeki hallerini kısa ve özlü biçimde anlatmakla beraber burada sözü edilen haşir, tevbih ve azap maksadına matuf özel bir haşir olup kıyamet günündeki genel (küllî) haşirden sonra gerçekleşecektir. Diğer taraftan, gerek *min külli ümmetin* ibaresindeki gerekse *mimmen yükezzibü* ibaresindeki *min* edatı "bir kısmı" anlamındadır. Nitekim her ümmet müminler ve inkârcılar olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre Allah ayette, "*Biz peygamberlerin veya her çağın ümmetlerinden bizim ayetlerimizi yalan sayan kalabalık bir gurubu haşredeceğiz*" buyurmaktadır. Ayetteki *fevc* kelimesi ise kâfirlerin öncülerinden oluşan gruba delalet eder. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre kıyamet günü Ebû Cehil, Velid b. Muğire, Şeybe b. Rebî'a Mekkeli kâfirlerin önlerine katılacak ve aynı bunlar gibi diğer kâfir halklar da liderleri en ön safta yerini almış vaziyette haşrolunacaktır. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, X. 236.

hoşnut edecek işler yaparak telafi edeyim.' diye yakarır. Doğrusu bu onun söylediği boş bir laftan ibarettir. Hem sonra dünyadan göçüp gidenlerin ardında yeniden diriltilecekleri vakte kadar aşılması mümkün olmayan bir ölüm engeli vardır." mealindeki 23.Mü'minûn 99-100 ayetler ile diğer pek çok ayet rec'at fikrini temelsiz ve geçersiz kılmaktadır. Şia'nın rec'atla ilgili rivayetlerine gelince, bu rivayetlerin delil değerini tartışmaya açmak yersizdir. Çünkü Zeydiyye'nin ilgili rivayetleri reddetmesi bizim bu konuda söz söylememize hacet bırakmamaktadır.[271]

Âlûsî'nin bu isabetli tenkitlerine ilaveten denebilir ki Şiî müfessirlerin 27.Neml 83. ayette geçen *nahşuru* lafzını muhtemelen *haşr* kelimesinin "insanları bulundukları yerden çıkarmak" şeklindeki sözlük anlamından hareketle salt "diriltme" şeklinde anlayıp yorumlamaları da isabetli değildir. Çünkü haşir kelimesi, kıyamet günündeki dirilişten (ba's) sonra gerçekleşecek merhaleyi ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Nitekim Ebû Abdillah el-Halîmî (ö. 403/1012), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) ve daha pek çok âlim haşir terimini bu anlamda kullanmışlardır. Bu kullanım, kıyamet hallerini tasvir eden nasslara daha uygun düşmektedir.[272]

Öte yandan Şiî müfessirlerin rec'ata delil gösterdikleri, "*[Ey Peygamber!] Vakti zamanında yurtlarını ölüm korkusuyla terk eden binlerce insanın başından geçenleri bilmez misin?! Allah onlara, 'Ölün!' buyurdu, daha sonra kendilerini diriltti.*" [2.Bakara 243] ve "*Derken, ölümünüzün ardından sizi dirilttik*" [2.Bakara 56] gibi ayetlerde sözü edilen ölüm ve dirilişin, bildik anlamda ölüm ve diriliş anlamına geldiği müsellem değildir. Çünkü 2.Bakara 243. ayette geçen "ölüm" bazı müfessirlere göre "öleyazmak" veya "ölümle burun buruna getiren felaketlerle boğuşmak", "diriltme" de söz konusu felaketlerden kurtarmak anlamındadır.[273]

2.Bakara 56. ayette geçen "mevt" (ölüm) kelimesine gelince, bu kelime de büyük bir ihtimalle "bayılmak, şuurunu kaybet-

271 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, X. 237.
272 Süleyman Toprak, "Haşir", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 417.
273 Bkz. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., II. 479-480.

mek" anlamındadır. Çünkü "mevt kelimesi her zaman yaşamın sona ermesi anlamına gelmez. Bu kelime geçici duyu kaybına uğramak, aklî melekelerden yoksun kalmak, büyük acı ve keder yaşamak, uyumak gibi manalara da gelir.[274] Diğer taraftan, 2.Bakara 259. ayete konu olan kıssadaki içerik de gerçekten olmuş bitmiş bir olayla değil muhtemelen Hezekiel peygamberin vizyonuyla ilgilidir.

Rasyonellik dozu fazla olduğu gerekçesiyle bu yorumlarımıza itiraz edilebilir. Ancak biz böyle bir itiraza haklılık payesi vermiyoruz. Çünkü biz Kur'an kıssalarındaki dilin insanlarda derin hayret ve hayranlık uyandırma, böylelikle Tanrı'ya saygı fikri aşılama gibi bir amaca hizmet ettiğini düşünüyoruz. Bu yüzden de kimi kıssalarda epik ve hatta mitik anlatı tarzının hâkim olduğunu ileri sürüyoruz. Bizim bu görüşümüze itiraz edilmesi hâlinde Şia'nın özellikle yukarıda bahsi geçen bir dizi ayetle rec'at inancını temellendirmesine kimsenin söyleyecek sözü kalmaz. Çünkü mademki geçmişte kimi insanlar öldükten sonra diriltilip yeniden dünyaya döndürülmüştür; o halde aynı şey gelecekte de pekâlâ gerçekleşebilir. Nitekim Şia'nın rec'at iddiası da aşağı yukarı budur.

Değerlendirme ve Sonuç

İmâmiyye Şiası'ndaki rec'at özellikle Emevîler ve Abbasîlerin hüküm sürdüğü dönemlerde başta Ehl-i beyt ve taraftarları olmak üzere Şiî zümrelerin merkezi devlet otoritesi tarafından fişlenmesi, baskı altında tutulması ve kimi zaman çok şiddetli biçimde cezalandırılması neticesinde yaşanan çok ağır travmanın bir semptomu gibi gözükmektedir. Nitekim rec'atın özellikle kurtarıcı mesih ve mehdi inancına eklemlenmiş olması açıkça bu duruma işaret etmektedir. Belli ki zulme uğramışlık Şiîlerde bir mağduriyet psikolojisi yaratmış ve bu psikoloji daha önce de kısaca işaret ettiğimiz gibi bir yandan mehdi inancında ifadesini bulan bir kurtarıcı beklentisine, diğer yandan da hasımlardan rövanş alınacak gün özlemine yol açmıştır. Nitekim Şia'nın istid-

274 Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 724; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, Beyrut trs., IV. 536-538.

lalde bulunduğu birçok rivayetteki ana tema da rec'atın aslında hasımlardan rövanş alma özlemine karşılık geldiğini göstermektedir.

Erken dönemlerde Şiî zümrelerin maruz kaldığı sıkıntılar dikkate alındığında rec'at inancını kendi tarihsel şartları içerisinde makul bir çerçeveye oturtmak ve bir insanlık durumu olarak okumak mümkündür; ancak bu inancı nasslarla temellendirmek, hele hele Kur'an'la ilişkilendirmek kesinlikle imkân dâhilinde değildir. Bir cümlede özetlemek gerekirse, rec'at inancı ortaya çıktığı tarihsel, toplumsal ve siyasal düzlemde anlaşılabilir mahiyettedir; fakat hiçbir ayetle izah edilebilir keyfiyette değildir. Çünkü gidenlerin (ölenlerin) geri gelmediği, "Allah birdir, şeriki yoktur" kadar mutlak ve kesin bir gerçektir.

Takiyye

Giriş

Bu yazıda ilkin takiyye kavramı hakkında genel mülahazalarda bulunulacak, ardından Şiî gelenekteki takiyye anlayışının hangi tarihsel vasatta teşekkül ettiği meselesi üzerinde durulacak, daha sonra da İmâmiyye Şiası ile Ehl-i Sünnet arasındaki takiyye polemiğinde bahis konusu edilen ayetlerin her iki mezhepçe nasıl yorumlandığı ortaya konulacaktır. Konunun ele alınışında ilgili rivayet malzemesine de atıfta bulunularak tarafların öne sürdükleri argümanlar değerlendirilecektir. Bununla birlikte Bâtıniyye-İsmâiliyye Şiası'na özgü takiyye anlayışına değinilmeyecektir. Zira İsmâiliyye Şiası'nın mason teşkilatlarını anımsatan bâtınî davet teşkilatında önemli bir yer tutan takiyye ayrı bir araştırma konusudur.

İslam tarihindeki kadim siyasi-mezhebî çatışmalar nazarı itibara alındığında hemen her mezhebin muhalif güçler karşısındaki tehdit algısı ve kendini koruma refleksiyle bir şekilde takiyyeye başvurduğu söylenebilir. Bununla birlikte tarihsel tecrübe takiyyenin öteden beri hep İmâmiyye Şiası'yla birlikte anıldığını göstermektedir. Bu durum İmâmiyye Şiası'nın takiyye konusuna diğer mezheplerden daha fazla önem atfetmiş olmasıyla ilgilidir. Kuşkusuz bu önem atfedişin tarihsel arka planında siyasal içerikli birçok faktör mevcuttur.

İmâmiyye Şiası'nın takiyye anlayışı bilhassa Ehl-i Sünnet tarafından eleştirilmiştir. Daha açıkçası, Şiî-İmâmî rivayet kültüründe takiyyenin özellikle can tehlikesinin baş gösterdiği durumlarda başvurulan bir ruhsat olmanın ötesinde muhalif addedilen herkes karşısında gerçek inancın gizlenmesi gerektiğine ilişkin bir şer'î vecibe olarak tavsif ve tarif edilmesi Sünnîlerce şecaatten yoksunluk yahut ikiyüzlülükle eşdeğer bir ahlâkî zaaf olarak değerlendirilmiştir.

Takiyye Hakkında Genel Mülahazalar

Takiyye Arapça bir kelime olup "korumak, himaye etmek" gibi anlamlar taşıyan *vky* (vikâye) kökünden müştaktır. Arap dilcisi Ebû Abdillah İbnü'l-Arabî'ye (ö. 231/846) göre *takiyye* ile *tukâh*, *takva* ve *ittikâ* kelimeleri aslında eşanlamlıdır.[275] Fakat başka bir telakkiye göre *takiyye* ve *tukâh* daha ziyade insanların şerrinden sakınıp korunmak, *takva* ise Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmak manasındadır.[276]

Takiyye genel anlamda bir kimsenin can korkusuyla düşman karşısında gerçek inancını gizlemesini, muhalifi ve düşmanı ile aynı fikirdeymiş gibi görünmesini ifade eder. Şiî-İmâmî kaynaklardaki çeşitli tanımlara göre de takiyye can, mal ve namusa halel geleceği endişesinden dolayı dinî konularda gerçeğin aksine görüş beyan etmek veya doğru olanın aksine hareket etmek yahut zararından sakınmak için muhalif veya hasım konumundaki insanlara gerek söz gerek davranış düzeyinde hak ve hakikate aykırı olarak muvafakat etmektir.[277]

Kimi Sünnî araştırmacılar Şiî-İmâmî gelenekteki takiyye anlayışını reddedici bir yaklaşımla *takiyye* ile *tukâh* arasında kategorik bir ayırım yaparak 3.Âl-i İmrân 28. ayette bildik anlamda takiyyeye değil, "tukâh tarzında bir korunma"ya izin verildiğinden söz etmişlerdir. Bu ayırımı temellendirmeye yönelik izahata göre Şiîler aynı dine mensup oldukları halde kendilerini meşru idareciler olarak görmedikleri kimselerin (Sünnîlerin) hâkimiyeti altında yaşamak zorunda kalmanın yarattığı azınlık psikolojisiyle diğer bütün müslümanları hasım olarak algılamış, dolayısıyla öteki müminlere karşı koşulsuz takiyye yapma lüzumu hissetmişlerdir. Böylece ilgili ayette "kâfirlerin şerrinden korunma" anlamında kullanılan "tukâh"ı, kendilerince muhalif addedilen müminler arasında ikiyüzlü kimlikle yaşamayı ifade eden takiyye kavramına dönüştürmüşlerdir.[278]

275 Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, Beyrut 1993, IV. 384.

276 Mustafa Kasîr el-Âmilî, *et-Takiyye 'inde Ehli'l-Beyt*, Kum 1415, s. 15.

277 Bu tanımlar için bkz. Âmilî, *et-Takiyye*, s. 15-16.

278 Bu görüşün detayları için bkz. Mehmet Dalkılıç, "Eleştirel Açıdan Bir Kimlik ve İnanç Konusu Olarak Takiyye", *İÜİFD*, sayı 7 (2003), s. 125.

Takiyye ile tukâh tarzında korunma arasında esaslı bir fark bulunduğuna ilişkin bu görüş bizce tartışmaya açık gözükmektedir. Çünkü her şeyden önce, Şiî gelenekteki takiyye anlayışına ilişkin bir değerlendirmede söz konusu geleneği oluşturan siyasal ve toplumsal şartlar ile farklı dönemler ve ekoller gibi parametrelere kayıtsız kalınamaz. Dolayısıyla bu konuda üstünkörü genellemeler yapılamaz. Tam tersine bu konuda sağlıklı bir değerlendirme için mutlaka söz konusu parametreler hesaba katılmalı, böylece Şiî gelenekteki takiyye anlayışının en azından tarihsel süreçteki tahavvül keyfiyeti ortaya konulmalıdır.

Takiyyenin Şiî-İmâmî gelenekte kimi zaman abartıldığı ve aslî amacından saptırıldığı yönündeki tespitler doğrudur. Nitekim bu husus birçok çağdaş Şiî araştırmacı tarafından da açıkça ifade edilmiştir. Bu bağlamda Ali Şeriati'nin Şiî düşünce tarihindeki farklı takiyye anlayışlarına ilişkin görüşleri kayda değer niteliktedir. Şeriati'ye göre Şiilikte biri "Ali Şiası"na, diğeri "Safevî Şiası"na[279] ait olmak üzere iki tür takiyyenin varlığından söz etmek gerekir. Ali Şiası'na özgü takiyye biri vahdet diğeri savaşım takiyyesi olmak üzere ikiye ayrılır. İslam toplumunda Şia'nın başvurduğu vahdet takiyyesi diğer mezheplere mensup müslümanlara ihtilaflı konuları açmama, dolayısıyla İslam birliğinde bölünmeye sebep olmama amacı taşır.

> Bu nedenledir ki "Mekke'ye gittiğinizde onlarla [Şiî olmayan müslümanlarla] birlikte namaz kılmalısınız" denilmektedir. Şu anda

279 Şeriati'nin "Safevî Şiası" nitelemesinden maksat, aslî yapısı bozulmuş olan ve bünyesinde İslam dışı birçok unsur barındıran Şiîliktir. Şiîliğin bu muharref şekline Safeviler'den önceki dönemlerde de rastlanabilir. Benzer şekilde Sünni dünyada da iki ayrı Sünnîlik vardır. Bunlardan biri Emevî Sünnîliği -ki bu Şia'daki Safevî Şiası'na karşılık gelir- diğeri de Muhammedî Sünnîliktir. Bu da Kur'an ve Sünnet çizgisindeki Ali Şiası'na karşılık gelir. Şeriati, "Ali Şiası" ile "Safevî Şiası" arasındaki büyük farkı imamet kavramı çerçevesinde şöyle betimler: Ali Şiası'nda imamet halkın hidayetini, toplumun doğru bir biçimde tesisini, kitlenin bilinç, olgunluk ve fikir özgürlüğüne kavuşturulmasını amaçlayan bir devrimin saf önderliğidir. Safevî Şiası'ndaki imamet anlayışında ise masum, kutsal, olağanüstü özelliklere sahip olan on iki imamla ilgili mutlak bir inanç söz konusudur. Şefaatçilik, vesilecilik gibi bir dizi yanlış telakkiyi de içeren bu inanışta on iki imam melekler ve hatta büyük tanrının çevresinde bulunan küçük tanrılar gibi algılanır. Ali Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, çev. Feyzullah Artinli, İstanbul 1990, s. 77-92; 198-207. 198-207; 265-269. İmametle ilgili bu mukayesesinden de anlaşılacağı üzere Ali Şeriati İmâmiyye Şiası'ndaki Ahbârî ekolün birçok konuda aşırılıklar içeren düşünce yapısını da Safevî Şiası kapsamında değerlendirmektedir.

> da bizim büyük âlimlerimiz şunu tavsiye ederler: Mekke ve Medine cemaat imamının ardında namaz kılın. Bu takiyyedir. Taassuptan, ihtilaflı konulara dayanmaktan ve iç tefrikaya neden olan durumların gündeme getirilmesinden kaçınmak, aynı safta bulunanların karşıt görüşlerine katlanmak, kardeşlerin düşünce ve amellerine saygı, bir toplumun çoğunluğu karşısında iç birliğin korunması için düşman karşısında ortak hedeflerin ve toplumun korunması hatırına azınlığın takiyyesi [Ali'nin iç ihtilaflar karşısındaki tavrı da bunun göstergesidir] bu takiyyenin kapsamında yer almaktadır.[280]

Şeriati'ye göre Ali Şiası'na özgü takiyyenin ikinci varyantı savaşım takiyyesidir. Bu tür takiyye imanın korunması için gizli savaşımın özel koşullarına uymak anlamına gelir. Bu anlamdaki takiyyeden maksat şudur: Şia'nın düşünsel bir faaliyette bulunması, toplumsal ve siyasal bir mücadele vermesi ama bütün bunları yaparken konuşmaması, kendini açığa çıkarmaması, fitneye mahal vermemek için hilafet odağı karşısında takiyye yapması, kısacası boş yere zarar ve ziyana uğramaması, gücünü ve canını tehlikeye atmamasıdır. Bu tür takiyye düşman karşısında bozguna uğramamanın da teminatıdır. Emevi ve Abbasi yöneticilerinin baskı ve şiddet içerikli politikalarına karşı Ehl-i Beyt imamlarının sergiledikleri tavır bu tür takiyyenin en güzel örneğidir.[281]

Safevî Şiası'na özgü takiyyeye gelince, bu tür takiyye Mevlana'nın, "Hakkı örtüp gizlemeden söylemek uygun olmaz" sözünde ifadesini bulan bir anlayışa karşılık gelir. Safevî Şiası'nda takiyye sırf kişinin mevcut hayat düzenini korumak, iş hayatının selametini garanti altına almak, sıkıntı ve zarardan, hak-batıl çatışmasından, inanç ve görev sorumluluklarından kaçınmak için hâkim gücün bütün sapkınlıkları ve zulümleri karşısında suskun kalmaktır. Esasen, Ali Şiası'nda takiyye dostla birleşme, bütünleşme ve düşmanla mücadele unsuru iken Safevî Şiası'nda mücadelenin mutlak tatil edilmesidir. Ali Şiası'nda takiyye bir amelî taktik olup bu taktiğin tatbikinde birtakım şartlar söz konusudur. Nitekim söz konusu şartlar bulunmadığı ve/veya olgunlaşmadığı zaman rehber/imam tarafından yasaklanır ve hatta haram kılı-

280 Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, s. 218.
281 Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, s. 219.

nır. Safevî Şiası'nda ise takiyye koşulsuz olarak Şiiliğin bir rüknü ve hatta bir inanç umdesi olarak algılanır.[282]

Görüldüğü gibi Ali Şeriati de hem Şiî gelenekteki takiyye anlayışında yozlaşmanın bir vakıa olduğunu hem de kendi nitelemesine göre Ali Şiası'nda takiyyenin bir inanç umdesi değil amelî bir taktik olduğunu belirtmektedir. Oysa birçok Sünnî araştırmacı takiyyenin Şiîlerce usûl-i dinden kabul edildiğini ileri sürmektedir. Bu görüşün tartışmaya açık olduğu, Ali Şeriati'nin yanı sıra diğer bazı çağdaş Şiî araştırmacılar tarafından da ifade edilmiştir. Mesela Sünnîlerle yakınlık fikrini benimsediği bilinen çağdaş Şiî âlimlerden Kâşifülğıtâ da muhaliflerince iddia edilenin aksine takiyyenin İmâmiyye Şiası'nda usûl-i dinden sayılmadığına dikkat çekmiştir.[283]

Takiyye konusunda Şia'ya büyük haksızlık yapıldığını düşünen Kâşifülğıtâ'ya göre Şia'yı eleştiren çevreler aslında takiyyenin gerçek anlam ve amacını kavramamışlardır.[284] Her şeyden önce takiyye farklı şartlarda farklı hükümlere tabidir. Zaman ve zemine göre takiyyede üç farklı hüküm söz konusudur. Buna göre takiyye bazen vacip hükmünde olur. Yani takiyye yapılmaması durumunda ölmek/öldürülmek söz konusuysa takiyye zorunludur. Takiyye bazen ruhsattır. Yani takiyye yapmamak hakkı güçlendirecekse bu durumda kişinin canını feda etmesi caiz olduğu gibi takiyye yoluyla canını koruması da caizdir. Takiyye bazen de haramdır. Eğer takiyye uygulaması batılın hükümferma olmasına, zulmün yaygınlaşmasına vesile oluyorsa kesinlikle haramdır.[285]

Bu izahlar gayet makuldür; ancak Şia'nın rivayet kültüründe takiyyenin aslî amacından saptırıldığına işaret eden birçok veriye rastlamak da mümkündür. Ancak şu var ki aslî hedef ve hüviyetinden sapma olgusu İslam ilim ve kültür geleneğindeki birçok anlayış için de söz konusudur. Mesela İslam'ın ilk asırlarındaki

282 Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, s. 219.
283 Bu yöndeki görüşler için ayrıca bkz. Musa el-Musevî, "et-Takiyye ve'l-İsme ve'l-İlhâm 'inde'ş-Şiati'l-İmâmiyye", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 738-749; Ahmed el-Kâtib, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005, s. 303-310.
284 Kâşifülğıtâ, *Aslu'ş-Şîa*, s. 315.
285 Kâşifulğıtâ, *Aslu'ş-Şîa*, s. 316.

som/saf zühd ve takva anlayışının zaman içerisinde tasavvufa, daha sonra da muhtelif tarikatların zuhuruyla birlikte müesses bir yapıya evrilme sürecinde birçok yozlaşma emaresine rastlanabilir. Ancak bu durum tasavvufun topyekûn gözden çıkarılmasını gerektirmediği gibi takiyyenin Şiî gelenekte kimi zaman abartılıp aslî amacından saptırılmış olması da bu konuda İmâmiyye Şiası'nı kıyasıya eleştirmeyi gerektirmez.

Diğer taraftan takiyye-tukâh şeklindeki bir ayırımdan hareketle Şia'ya yöneltilen eleştiriye en azından Emeviler ve Abbasilerin iktidar dönemlerine tanıklık eden Şiîleri muhatap kılmak pek hakşinasça olmasa gerektir. Çünkü genelde Şiîlerin özelde Ali evladının birçok Emevi ve Abbasi halifesi tarafından kâfirlere bile reva görülmeyen zulümlere maruz bırakıldıkları iyi bilinmektedir. Bu nedenle Ehl-i Beyt ve taraftarlarının bahsi geçen dönemlerdeki takiyyesini Hz. Hüseyin'den ve hatta Hz. Ali'nin hilafet yıllarından itibaren gadre ve zulme uğramışlığın kaçınılmaz kıldığı kendini koruma refleksi olarak değerlendirmek gerekir. Kaldı ki takiyye-tukâh şeklindeki ayırımın tartışma götürmez bir lisanî dayanağı da yoktur. Tam tersine, birçok âlim ayetteki kelimeyi *takiyye* şeklinde okumuş, İbnü'l-Arabî gibi kimi dilciler ise tukâh ile takiyyeyi müteradif kabul etmişlerdir.[286]

Şiî-İmâmî Gelenekte Takiyye Anlayışının Teşekkül Süreci

Konuyla ilgili kimi araştırmalarda takiyye kavramının müslümanlar arasında ilk defa bazı Haricî gruplar tarafından kullanıldığı belirtilir.[287] Genellikle Haricîler doğru bildiklerini açıkça söyleme hususunda gözünü budaktan sakınmayan kimseler olarak betimlenir. Bu tek tipleştirici betimleme nazarı itibara alındığında Haricîlerde takiyyeden söz etmek bir ironi olarak gözükebilir. Ancak Haricîlik denen ana gövdenin muhtelif konularda farklı tavır, tutum ve iddialara sahip bir dizi fırkadan oluştuğu hesaba katıldığında söz konusu fırkalardan bazılarının takiyyeye cevaz fikrini benimsemesinin yadsınacak bir şey olmadığı anlaşılır. Mezhepler tarihiyle ilgili araştırmalardan öğrendiğimize göre Haricîlerin bü-

286 Bkz. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 419; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 38.
287 Bkz. Cemil Hakyemez, "Şiî Takiyye İnancının Teşekkülü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 6 (2004/2), s. 131.

yük bir kısmı takiyyenin söz ve amelde asla caiz olmadığı fikrinde ısrar ederken Necedat fırkası bunun aksini savunmuş, Sufriyye ise takiyyenin söz olarak caiz, fiilen caiz olmadığı fikrini benimsemiştir. Mezhebin İbâzıyye kolu ise takiyyenin her iki şekliyle de caiz olduğu fikrini savunmuştur.[288]

Ignaz Goldziher ve Muhammed Âbid el-Câbirî gibi bazı araştırmacılara göre İslam dünyasında ilk defa takiyyeden söz eden kişi Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700)'dir. Ebû Halef el-Kummî (ö. 301/913[?]) ve Nevbahtî (ö. 310/922) gibi Şiî makalat-fırak yazarlarının belirttiklerine göre ise İslam tarihinde takiyye prensibini ilk kez dile getiren kişi İmâmiyye Şiası'nda beşinci imam kabul edilen Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733)'dır.[289]

Emeviler devrindeki ilk beş halifenin saltanat yıllarına tanıklık etmiş olan Muhammed b. Hanefiyye hayatı boyunca siyasetten uzak durmuş ve bu hususta son derece ihtiyatlı davranmıştır. Muaviye'nin vefatından sonra Yezid'e biat etmiştir. Bu konuda muhalefet gösteren ve kendisinden zorla biat almakla görevlendirilen valinin takibatından kurtulmak için aile fertleriyle birlikte Mekke'ye gitmeye karar veren kardeşi Hüseyin'e de hareket tarzının doğru olmadığını söylemiştir. Muhammed b. Hanefiyye kardeşinin Kerbela'da şehit edilmesine çok üzüldüğü halde Yezid b. Muaviye'ye biat etmeyi sürdürmüş ve hatta onun ihsanlarını kabul etmekte sakınca görmemiştir.[290]

Biyografisine ilişkin bu kısa bilgi dahi Muhammed b. Hanefiyye'nin hayat boyu takiyye yaptığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Aksi halde onun her şeye rağmen sürdürdüğü sükûnet politikasını kardeşinin katili Yezid'e sevgi, saygı ve sadakatinin bir tezahürü olarak değerlendirmek gerekir ki böyle bir değerlendirmenin son derece isabetsiz olduğu aşikârdır. Daha açıkçası, kardeşi Hüseyin'in Kerbela'da hunharca katledilmesine rağmen

288 Adnan Demircan, *Haricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, İstanbul 1996, s. 53.

289 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hakyemez, "Şii Takiyye İnancının Teşekkülü", s. 130-134.

290 Muhammed b. Hanefiyye'nin hayatı hakkında bkz. Ebü'l-Abbas İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Beyrut 1978, IV. 169-173; Ebû Abdillah ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985, IV. 110-129; Mustafa Öz, "Muhammed b. Hanefiyye", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 537-538.

Muhammed b. Hanefiyye'nin Yezid'i sevip saydığını düşünmek pek mümkün gözükmediğine göre Emevi yönetimine muhalefet cephesinde yer almak yerine sükûnet politikasını benimsemiş olması ancak takiyye ile izah edilebilir.

Muhammed el-Bâkır'a gelince, o da gerek Muhammed b. Hanefiyye gerekse Kerbela vakasından sağ kurtulan babası Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin'in yaptığı gibi Emevilerin hüküm sürdüğü dönemde sükûnet politikasını benimsemiş, siyasi otoriteye karşı ayaklanmak gerektiği fikrine katılmadığı gibi bu fikri savunanlara dolaylı olarak bile destek vermemiştir. Bizce Muhammed el-Bâkır'ın bu tavrı da ancak takiyyeye hamledilebilir. Nitekim İbn Ebi'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) Muhammed el-Bâkır'a atfen naklettiği şu ifadeler konumuz açısından çok manidardır:

> Bizler hep ezildik, dövüldük, sövüldük. Gözaltında tutulduk, kıyıma uğratıldık. Kendimizin ve sevdiklerimizin can emniyetinden hep mahrum olduk. Yalancı münkirler uydurdukları yalan ve iftiralara hep bir kılıf uydurdular. Zalim kadılar, zorba valiler her tarafta kendi adamlarına arka çıktılar. Uydurma hadisleri de onlar ürettiler. Onlar yapmadığımız işleri bize mal ettiler; dilimizden sadır olmayan sözleri/görüşleri bize isnat ederek naklettiler. Böyle yapmakla halkı bizden nefret ettirmeyi hedeflediler. Hasan'ın [ö. 49/669] vefatından sonra baskılar daha da arttı. Muaviye'nin [ö. 61/684] saltanat sürdüğü dönemde taraftarlarımız her yerde katledildi, elleri ve ayakları kesildi. Bizi sevdiklerini söyleyen insanlar hapsedildi, malları gasp edildi yahut evleri yakılıp yıkıldı. Bütün bu zulümler Hüseyin'in [ö. 61/180] katili Ubeydullah b. Ziyad'ın [ö. 67/686] dönemine değin gitgide arttı. Derken, Haccâc [ö. 95/714] denen adam ortaya çıktı ve o da birçok insanın kanını döktü. Onun döneminde 'Ali taraftarı' diye tanınmaktansa 'zındık' veya 'kâfir' diye anılmak çok daha az tehlikeli bir hale geldi (...) Muaviye'nin, valilerine gönderdiği, "Ebû Turâb [Ali b. Ebî Tâlib] ve Ehl-i Beyt'in fazileti hakkında nakilde bulunan kişilerden zimmetimi kaldırdım" şeklindeki fermanının ardından vaizler ve hatipler tüm kürsü ve minberlerde Ali'yi lanetleyip Ehl-i Beyt'e küfretmeye başladılar.[291]

Ehl-i Beyt ve taraftarlarına reva görülen zulümler Abbasiler devrinde de hız kesmemiştir. Şair Ebû Atâ Eflah b. Yesâr'ın,

291 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, XI. 43-44.

"Keşke Mervanoğulları'nın [Emevilerin] zulmü bize geri geleydi de Abbasoğulları'nın adaleti yerin dibine bataydı"[292] şeklindeki dizeleri Abbasiler devrindeki zulmün ne düzeyde olduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan, hilafeti sırasında Ali evladının başlattığı isyanları kanlı şekilde bastıran Abbasi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö.158/775), "Fâtıma'nın neslinden bin küsur kişiyi katlettim"[293] demesi, Ca'fer-es-Sâdık'a (ö. 148/765), "Yeminle söylüyorum, seni ve aileni katledeceğim. Memlekette size ait bir tek dikili ağaç bırakmayacak, hepinizin kökünü kazıyacağım!"[294] şeklinde bir tehditte bulunmuş olması da Ehl-i Beyt soyuna reva görülen zulmün boyutları hakkında yeterli bir fikir vermektedir.[295]

Bu tarihsel arka plan dikkate alındığında denebilir ki Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık gibi imamlara nisbet edilen takiyye Emeviler ve Abbasiler'in zulümlerine maruz kalmama saikiyle teşekkül etmiştir. Zira başta Hz. Hüseyin olmak üzere Zeyd b. Ali, Nefsü'z-Zekiyye ve diğer birçok Ali evladı ile Ehl-i Beyt taraftarının Emevîler ve Abbasilere karşı ayaklanmalarının en sert ve acımasız şekilde bastırılması, imamları siyasi otoriteye muhalefetten kaçınmaya, dolayısıyla takiyye yapmaya sevk etmiştir.

İslam tarihinin bu evresindeki takiyyeye Şia'nın ana sermayesi, yalanın takdis ve tazim edilmesi, Şia'nın afyonu yahut imamların geleneksel Şiî telakkilere ters düşen çeşitli söz ve fiillerine inandırıcı bir izah getirmek için başvurulan bir yorum enstrümanı veyahut muhaliflerce öne sürülen delillerin gözler önüne serdiği gerçeklerden kaçış vasıtası gibi nitelikler atfetmek[296]

292 Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ*, Beyrut 1981, s. 397'den nakleden: Avni İlhan, "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", *DEÜİFD*, sayı 2 (1985), s. 163.

293 Âmilî, *et-Takiyye*, s. 48.

294 Âmilî, *et-Takiyye*, s. 49.

295 Ali ve Fâtıma evladına uygulanan baskı ve şiddet hakkında geniş bilgi için bkz. Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslam Tarihinde Ali-Fâtıma Evladı*, İstanbul 2004, s. 75-338.

296 Geçmişten günümüze bu tür menfi değerlendirmeler için bkz. Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, nşr. M. Reşad Salim, Riyad 1986, VI. 421; İhsan İlâhi Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 140; Musa el-Mûsevî, *et-Takiyye ve'l-İsme ve'l-İlhâm 'inde'ş-Şia*, s. 743; Yusuf Şevki Yavuz, "İmamiyye'nin Usûlü'd-Din'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 682-683.

pek insaflı gözükmemektedir. Gerçi Ca'fer es-Sâdık'ın yaşadığı dönemde Süleyman b. Cerîr, özellikle bedâ ve takiyyeyi Râfızî imamların uydurdukları yalanların fark edilmemesini sağlayan birer kılıf olarak nitelendirmiştir.[297] Ancak bu niteleme, mezhebî tartışmalarda benzerlerine çokça rastlandığı üzere her fırkanın diğer bütün muhalif fırkaları genellikle ehl-i bidat ve dalalet olarak kategorize etme örfüne mahsus klişe yargılardan biri gibi gözükmektedir. Nitekim söz konusu nitelemenin sahibi olan Süleyman b. Cerîr de ilkin Ca'fer es-Sâdık taraftarları arasında iken sonradan ayrılıp Zeydiyye çatısı altındaki Süleymâniye/Cerîriyye fırkasını kurmuştur.[298]

Sonuç olarak denilebilir ki İslam tarihinde takiyye muhtemelen ilk defa veya en azından kayda değer biçimde Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye tarafından uygulanmış, ardından Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi imamlarca devam ettirilmiştir. Şiî-İmâmî müelliflere ait klasik eserlerde takiyyenin dindeki yeri ve önemine dair Ehl-i Beyt imamlarından birçok söz nakledilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

> Takiyye benim ve atalarımın dinidir.
>
> Dinin onda dokuzu takiyyedir.
>
> Takiyyesi olmayanın dini/imanı olmaz.
>
> Takiyye Hz. İbrahim'in sünnetidir.
>
> Kul takiyyeden daha güzel bir ibadet yapamaz.
>
> Takiyye müminin kalkanıdır.
>
> Takiyyeyi terk eden, namazı terk eden gibidir.[299]

Her biri bir ilke söz (motto) tarzındaki bu rivayetlerde geçen takiyye kelimesi tam anlamıyla olgunlaşmış bir terimsel içeriğe sahiptir. Bu olgunluk ya da kemal vasfı imamların bilhassa Emeviler ve Abbasiler döneminde bir zorunluluk olarak başvurdukları takiyye pratiğini onların diliyle kavramsallaştırıp tüm zamanlara

297 Bkz. Ebû Muhammed el-Hasen b. Musâ en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-şîa*, Beyrut 1984, s. 64-65.
298 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 32-33.
299 Muhammed b. Hasen el-Hür el-Âmili, *Vesâilü'ş-Şia*, Kum 1409, XVI. 203-222; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404, LXXII. 393-432.

taşıma ve aynı zamanda Şiî itikadına temel teşkil edecek metinler (naslar) oluşturma saikiyle ihdas edildiğini düşündürmektedir.

Takiyyenin dindeki yerine ve önemine ilişkin bu ahbarın hangi dönemde üretildiğine gelince, muhtemelen bu dönem imametin nas ve tayine dayanması gerektiği yönündeki Şiî-İmâmî inancın teşekkülünden hemen sonraki zaman dilimine, yani İmâmiyye'nin muhaliflerince Rafızîler diye anıldığı hicrî 3. yüzyılın başlarına rastlamaktadır. Nitekim bu asırda yaşamış olan Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Berkî (ö. 274/887), Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî (ö. 320/932[?]) ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Küleynî (ö. 329/941) gibi Şiî-İmâmî âlimlere ait tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarında takiyyenin dindeki yeri ve önemine dair oldukça zengin bir rivayet malzemesi mevcuttur. Bu tarihten sonra takiyye İmâmiyye Şiası'nın önemli prensipleri arasındaki yerini almış ve konuyla ilgili müstakil eserler yazılmıştır.[300]

Takiyye, hicrî 4. yüzyılın başlarından itibaren Şiî-İmâmî inanç sisteminde gaybet telakkisiyle de ilişkilendirilmiştir.[301] Temelde kurtarıcı mesih/mehdi inancıyla irtibatlı bir kavram olan gaybet, Şiî terminolojide on ikinci imamın insanlar arasından ayrılıp gizlenmesini ifade eder. İmamiyye Şiası'nda inanç esası haline getirilen gaybet telakkisine göre on birinci imam Hasan el-Askerî'nin hicrî 260 (874) yılında vefat etmesini müteakiben Şiîler arasında imamın gerçekte ölmediği, imamet görevini yapacak oğlu bulunmadığından dünyanın imamsız kalmaması için ölümünden sonra bu görevi tekrar devraldığı gibi birçok farklı görüş ve iddia ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde Şia'nın ana gövdesini oluşturan Kat'iyye fırkası imam Hasan el-Askerî'nin gerçekten öldüğü ve yerine bir erkek evlat bıraktığı fikrini savunmuştur. Fakat bu fırka da kendi arasında ihtilafa düşmüştür. Kat'iyye bünyesindeki bir gruba -ki bu grup bilahare İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şiası olarak tarihe geçecektir- göre Hasan el-Askerî Abbasiler'in zulmünden endişe duyduğu

300 Geniş bilgi için bkz. Hakyemez, "Şiî Takiyye İnancının Teşekkülü", s. 135-140.

301 Ebü'l-Hasen el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, Beyrut 1988, III. 237-238.

için oğlunun doğumunu gizlemek zorunda kalmıştır. Doğumundan itibaren kendisine birçok mucize atfedilen Muhammed b. Hasan beş yaşında iken kırk yaşındaki bir kişinin olgunluğuna ulaşmıştır. İmam, Abbasilerin kendisini öldürme niyetinde olduklarını bildiği için, Allah'ın takdir ettiği zamana kadar gaybet evresine girmiştir. Şiî literatüründe Kâim diye de nitelendirilen bu on ikinci imam, hicrî 256 (868) senesinde Samerra'da doğmuş, babasının 260 yılında vefatı üzerine anılan şehirde bulunan evinin mahzenine girerek gözden kaybolmuştur.[302]

Kimi Şiilere göre imamın gaybet sebebi, düşmanları tarafından ortadan kaldırılmaması için alınan bir tedbir, yani takiyyedir.[303] Gaybetteki on ikinci imam zuhur edene kadar takiyye sürecek, imam dünyayı ıslah etmek üzere dönüp kıyam ettiğinde takiyye devri sona erecektir. Şeyh Sadûk'a (ö. 381/991) göre imamın zuhur edeceği vakte kadar takiyye vaciptir. Gaybet dönemi boyunca takiyyeyi terk eden kimse Allah'ın dininden ve İmâmiyye itikadından çıkmış olur.[304]

Takiyyenin Kur'an ve Sünnetle Temellendirilmesi

Şiî-İmâmî ulemaya göre takiyyenin meşruiyeti Kur'an ayetleriyle sabittir. Şia'nın bu konuda delil gösterdiği ayetlerin başında 3.Âl-i İmrân 28. ayet yer almaktadır. Bu ayette mealen şöyle buyurulmaktadır:

> Müminler, kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden korunma durumu hariç, müminleri bırakıp da kâfirlere bel bağlamasınlar. Hangi mümin kâfirlere güvenip bel bağlarsa bilsin ki Allah ile arasındaki tüm bağları koparmış olur. Allah sizi emir yasaklarına karşı gelmemeniz hususunda uyarıyor. Unutmayın ki sonunda O'nun huzuruna çıkılacaktır.

Şiî kaynaklarda takiyyenin meşruiyetine delil gösterilen ayetlerden biri de şudur: "*Gönlü iman dolu olduğu halde baskı ve şiddet yoluyla inkârcılığa zorlanan kimse hariç, her kim imana eriştikten sonra inkâr eder ve gönül kapısını inkârcılığa açarsa, bilin ki*

302 Gaybet hakkında daha geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât*, cilt: 8, sayı: 1 (2004), s. 139-156.
303 Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 410-411.
304 İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, s. 127-128.

böyleleri [dünyada] Allah'ın hışmına uğrayacak, [ahirette ise] feci bir azaba mahkûm olacaktır."[305]

Bu iki ayet vahyin nazil olduğu tarihsel vasattaki delaleti itibariyle takiyyenin salt kâfirlere karşı caiz olduğuna işaret etmektedir. Ancak "nüzul sebebindeki hususilik hükmün umumiliğine engel teşkil etmez" şeklindeki temel kural uyarınca buradaki anlam alanı pekâlâ genişletilebilir. Dolayısıyla bu ayetler, tıpkı Emevi ve Abbasi sultanları gibi, İslam inancını benimsemiş oldukları halde insanlara şu veya bu sebeple zulmeden kimseler karşısında da takiyye yapmanın caiz olduğuna delil gösterilebilir.[306]

Firavun'un halkından olan bir müminin imanını gizlemesinden söz eden 40.Mümin 28. ayet de takiyyenin Kur'ânî delilleri arasında gösterilmiş ve bu bağlamda imanı gizlemenin ancak takiyye yoluyla mümkün olduğu belirtilmiştir.[307] Diğer taraftan, "*Allah sizin için kolaylık diler, sıkıntıya düşmenizi istemez*" [2.Bakara 185], "*Allah din hususunda sizi zora koşmadı*" [22.Hac 78]; "*Her kim bunları [leş ve domuz eti gibi şeyleri] yemek zorunda kalırsa, yerken bir arzu/istek duymamak ve zorunlu olan miktarı aşmamak şartıyla günah işlemiş sayılmaz.*" [2.Bakara 173, 6.En'âm 145] mealindeki ayetler de takiyyenin meşruiyet delilleri arasında sayılmıştır. Ayrıca, 3.Âl-i İmrân 200 ve 28.Kasas 54. ayetlerde geçen, "*[Allah yolunda karşılaştığınız sıkıntı ve zorluklara göğüs gerip] sabredin!*" buyruğu da yine takiyyeye hamledilmiştir. 2.Bakara 195. ayetteki, "*Kendi kendinizi tehlikeye atmayın!*" ifadesi ise "Takiyye yapın" şeklinde anlaşılmıştır. Bütün bunların yanında 13.Ra'd 22. ayette geçen *hasene* kelimesi ile kötülüğün mümkün olan en güzel şekilde savuşturulmasını emreden 23.Mü'minûn 96 ve 41.Fussilet 34. ayetlerdeki *ahsen* kelimelerine de takiyye manası takdir edilmiştir.[308]

Müşriklerin baskıları karşısında sabır ve sebat göstermek, onların incitici sözlerine aldırış etmemek gerektiği yönünde tavsiyeler içeren bir dizi ayetteki mana ve mesajın takiyyeye hamledil-

305 16.Nahl 106.
306 Âmilî, *et-Takıyye*, s. 18.
307 Âmilî, *et-Takıyye*, s. 16.
308 Hür el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şia*, XVI. 203-204; Meclisî, *Biharu'l-Envâr*, LXXII. 393-398; Ayyâşî, *Tefsiru'l-'Ayyâşî*, II. 312; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, IX. 16.

mesi ilk bakışta tekellüflü gözükebilir. Fakat Mekke döneminde müminlere hep sabır ve tahammülün salık verilmesine mukabil özellikle Medine döneminin sonlarına doğru, "*Savaşmanın ve her türlü saldırının yasak olduğu aylar [haram aylar] sona erince müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün. Gerektiğinde onları yakalayıp tutsak edin, çepeçevre kuşatın. Onları ele geçirmek için her köşe başını tutun*" [5.Tevbe 5] mealinde ayetler vahyedilmesi, müminler ile kâfirler arasındaki ilişki biçiminin zamana ve zemine göre değişebileceğini göstermektedir. Bilhassa müşriklerle ilişki biçimini düzenleyen ayetler nüzul tarihine paralel biçimde tahlil edildiğinde denebilir ki Mekke döneminde müminlerin çeşitli baskı ve eziyetlere sabırla göğüs germeleri gerektiğini bildiren ayetler aslında bir tür takiyyeyi telkin ve tavsiye etmektedir.

Bu noktada, kötülüğe iyilikle karşılık vermekten söz eden ayetlerde evrensel ya da tarih-üstü bir ahlâkî prensibin vaz edildiği şeklinde bir görüş ileri sürülebilir. Fakat Kur'an'ın 22 yılı aşkın nüzul sürecindeki gelişmelere koşut biçimde nazil olan kıtal (savaş) ayetleri bu görüşü tartışmaya açık hale getirmektedir. Ayrıca, güçsüzlük sebebiyle şerrinden endişe duyulan insanlara karşı kerhen güler yüz göstermek ve onlarla iyi geçinmek (müdârâ) gerektiği tavsiyesini içeren birçok hadis de söz konusu görüşü nakzetmektedir. Muhaddis Ebû Mansûr Deylemî'nin (ö. 558/1163) naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Bana namaz kılmam emredildiği gibi, insanlara [müşriklere] müdârâ etmem de emredildi" buyurmuştur. Bu konuyla ilgili 186 hadis ve haberi *Müdârâtü'n-Nâs* isimli eserine kaydeden muhaddis ve mutasavvıf İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) naklettiği başka bir rivayette, "Allah'a imandan sonra en akıllıca iş, [müşrik/kâfir] insanlara müdârâda bulunmaktır" buyurmuştur. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) naklettiği bir rivayete göre de Hz. Peygamber müşriklere karşı müdârânın sadaka yerine geçtiğini bildirmiştir.[309]

Diğer taraftan Buhârî'nin (ö. 256/870) "İnsanlara karşı Müdârâ" başlığı altında sıraladığı hadislerin birinde sahabî Ebü'd-

309 Ebû Bekr Abdillah İbn Ebi'd-Dünyâ, *Müdârâtü'n-Nâs* (*el-Müdârât*), nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1999, s. 23-25; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, Beyrut 1990, VI. 343-344.

Derdâ'nın (ö. 32/652), "Biz bazı kimselere [müşrikler ve/veya münafıklara] içimiz öfke dolu olduğu halde güler yüz gösterirdik" şeklinde bir sözü yer almaktadır. Yine aynı başlık altında Hz. Âişe'den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber kendisini ziyaret etmek isteyen bir kişinin gıyabında, "O adam kendi kabilesi içinde çok kötü biridir, ama bırakın gelsin" demiştir. Fakat adam huzuruna geldiğinde onu sıcak karşılamış ve yumuşak bir üslupla konuşmuştur. Hz. Âişe, kötülükle maruf bir kişiye karşı niçin yumuşak üslup kullandığını sorunca, "Ey Âişe! İnsanların en hayırsızı, şerrinden emin olmak için halkın kendisinden uzak durduğu kimsedir" diye cevap vermiştir.[310]

Bütün bu hadislerde geçen "müdârâ" Arap dilinde "kandırmak, aldatmak, oyuna getirmek" gibi anlamlar taşıyan *dery* kökünden türetilmiş bir kelime olup, "şerrinden endişe duyulan insanların yüzüne gülmek, onlarla iyi geçinmek ve hatta iltifat etmek" şeklinde bir terimsel anlam içerir. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) daha farklı bir tanımına göre müdârâ bilgisiz kişiyi eğitmek, günahkârı kötülükten vazgeçirmek gibi faaliyetlerde bulunurken muhataba esnek, toleranslı ve yumuşak davranmaktır.[311] Reşid Rıza'nın bu tanımla kısmen örtüşen izahatına ise müdârâ bir hakikati örtbas etme veya batıla geçerlilik kazandırma amacı taşımaması, yağcılık ve iki yüzlülük olarak nitelenebilecek bir keyfiyet arz etmemesi şartıyla idare-i maslahatçılık anlamında bir muaşeret kuralıdır.[312]

Müdârânın aslında çıkar sağlama ve mevki kazanma gibi sebeplerle insanlara hoş görünmek anlamındaki müdâheneden (dalkavukluk, yağcılık) hiçbir farkı bulunmadığını ileri sürenler de olmuştur. Fakat İbn Hacer müdârânın bir şerri önlemek ve bir hayrı gerçekleştirmek gibi bir ulvî amaç taşıdığını, dolayısıyla mendup bir davranış şekli olduğunu, buna karşılık müdâhenenin hiçbir ulvî amaç taşımadığını ve bu yüzden haram olduğunu belirtmiştir.[313]

310 Bkz. Buhârî, "Edeb", 82; Müslim, "Birr" 73; Tirmizî, "Birr" 59.
311 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, XXII. 150.
312 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 233.
313 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, XXII. 150. Bu iki kavram hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrıcı, "Müdârâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 461; a. mlf., "Müdâhene", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 460.

Sonuç olarak denebilir ki müdârâ da bir tür takiyyedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in yanılma, unutma, ikraha maruz bırakılma ve mecbur kalma gibi hallerde yapılan kötü işlerden müminlerin hesaba çekilmeyeceğini, çünkü bu gibi durumlarda sorumluluğun ortadan kalktığını bildiren hadisi de takiyyenin dinen caiz olduğuna işaret eder.[314] Çünkü İslam hukukunda "zaruretler mahzurlu (haram) şeyleri mubah kılar" şeklinde temel bir ilke vardır. Can, ırz ve namusun ciddi tehlike altında bulunması gibi takiyyeyi mucip şartların bu temel ilkede zikri geçen zaruret kabilinden olduğu kuşkusuzdur.[315]

Takiyyeye Mesnet Gösterilen Ayetlerin Şiî ve Sünnî Yorumu

İmâmiyye Şiası'nın takiyye konusunda temel delil kabul ettiği 3.Âl-i İmrân 28 ve 16.Nahl 106. ayetlerdeki mana ve mesajın takiyyeye delaleti sarihtir. Nitekim Sünnî müfessirler de bu iki ayetten ilkini takiyye, diğerini de ikrah -ki bu kavram da aslında takiyyeyi mucip bir hâli ifade eder- bağlamında anlayıp yorumlamışlardır. Ehl-i Sünnet'in klasik tefsir literatüründe 3.Âl-i İmrân 28. ayetin nüzul sebebine dair çeşitli olaylardan söz edilmiştir. Bir rivayete göre bu ayet bir grup Yahudi'nin kimi müminleri imanlarından vazgeçirmek istemesi, Rifâ'a b. Münzir ve Saîd b. Haysem gibi bazı sahabilerin uyarılarına rağmen söz konusu müminlerin Yahudilerle yakın ilişkilerini sürdürmesi üzerine nazil olmuştur.

Diğer bir rivayete göre ayet Hâtıb b. Ebî Beltea'nın Mekke'nin fethi için yapılan hazırlıklar sırasında orada bulunan akrabalarının hayatından endişelenmesi ve bir mektup yazarak Kureyş'in ileri gelenlerini durumdan haberdar etmesi üzerine nazil olmuştur. Başka bir rivayete göre ayet Yahudilerle işbirliği yapan ve onlara müminler hakkında bilgi sızdıran münafık Abdullah b. Übey ve yandaşları hakkında nazil olmuştur. Başka bir rivayete göre ise ayet bir grup Yahudi ile müttefiklik antlaşması bulunan Ubâde b. Sâmit hakkında nazil olmuştur.[316]

314 Küleynî, *el-Kâfî*, II. 463; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 353; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, II. 280.
315 Âmilî, *et-Takiyye*, s. 20.
316 Bkz. Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, I. 291; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, I. 419; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII. 10.

Bunca farklı rivayet karşısında "Ayetin gerçek nüzul sebebi şudur" demek güç gözükmektedir. Ama kuvvetle muhtemeldir ki anılan rivayetlerden biri gerçek sebeb-i nüzul, diğerleri ise nüzul döneminden sonra zuhur eden muhtelif hadiselerle ayetler arasında bağ kurmak şeklinde tanımlanan tefsir/yorum rivayetleridir. Müfessirler gerek nüzul sebebi olarak zikredilen hadiseleri gerekse "kâfirûn" (kâfirler/inkârcılar) kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarını dikkate alarak ayette dost edinilmemesi istenen kimselerin müşrikler, münafıklar veya genelde tüm kâfirler olabileceği yönünde muhtelif yorumlar yapmışlardır. Bizce ayetteki "kâfirler" kelimesinin tüm kâfirlere teşmil edilmesi en muteber yorumdur. Nitekim İbn Atiyye (ö. 541/1147) de ayetteki asıl mana ve mesajın sebeb-i nüzul olarak zikredilen olayların tümüyle ilişkilendirilebilecek bir esneklik ve genişliğe sahip olduğunu belirtmiştir.[317]

Şiî müfessir Tabersî (ö 548/1153) nüzul sebebine ilişkin herhangi bir rivayet nakletmeksizin 3.Âl-i İmrân 28. ayeti doğrudan doğruya takiyyeye hamletmiştir. Ona göre bu ayet canı kaybetme korkusunun yaşandığı hallerde takiyyenin dinen caiz olduğuna delil teşkil eder.[318] İmâmiyye Şiası'nın on birinci imamı Hasan el-Askerî'ye (ö. 260/874) nisbet edilen tefsirdeki[319] yoruma göre ise bu ayet takiyyenin caiz değil vacip olduğuna delalet eder. Bu bağlamda imam kendi taraftarlarına şöyle bir tavsiyede bulunmuştur:

> Düşmanın tahakkümü altında bulunduğumuz zaman ve zeminlerde bizden ayrı safta gözükmen gerekir. Zira [güçlü düşmana baş kaldırıp] yenilmek ve dolayısıyla ne dinine ne din kardeşlerine hiçbir fayda veremeden helak olup gitmek yerine takiyye yapmalısın. Düşmanın hâkim olduğu dönemde takiyyeden asla vazgeçme![320]

317 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, I. 419.

318 Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, II. 212.

319 Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) Muhammed b. Kâsım el-Esterâbâdî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ziyâd ve Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Seyyâr tarikiyle rivayet ettiği bu tefsirin Hasan el-Askerî'ye nisbeti hakkında Şiî âlimler arasında ihtilaf vardır. Şeyh Sadûk, İbn Şehrâşûb (ö. 588/1192) ve Hür el-Âmilî (ö. 1104/1693) eserin nisbetinin sahih olduğunu ve imlasının imama ait bulunduğunu belirtirken Muhammed Cevâd Belâgî, Âyetullah Hûî ve Muhakkık Şüsterî gibi son devir âlimleri eserin imama ait olmadığı fikrini savunmuşlardır. Hamid Algar, "Hasan el-Askerî", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 289.

320 Ebû Muhammed el-Hasen el-Askerî, *Tefsîru'l-İmâm el-Askerî*, Kum 1409, s. 176-177.

Daha önce de belirttiğimiz gibi 3.Âl-i İmrân 28. ayetin takiyye ile ilgili olduğu Sünnî müfessirlerce de kabul edilmiştir. Fakat İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi bazı Sünnî müfessirler bu ayetin tefsirinde İbn Abbas, Hasen el-Basrî gibi bazı selef ulemasına ait görüşleri nakletmenin dışında hemen hiçbir izahta bulunmamışlardır. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise, "Takiyye azimet değil ruhsattır" şeklinde bir görüş zikredip bu görüşü teyit için Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Alim takiyyeden, cahil de cehaletinden ötürü [zalimlerin] isteklerine uygun biçimde konuştuğu takdirde hakikat ne zaman [ve nasıl] ortaya çıkacak?!" sözünü aktardıktan sonra konuyla ilgili izahatın 16.Nahl 106. ayetin tefsirinde yapılacağını belirtmiş ve anılan ayetin tefsirinde de yine Ahmed b. Hanbel'in ikrah ve takiyye hakkındaki görüşlerini zikretmekle yetinmiştir.[321]

Anlaşıldığı kadarıyla, birçok Sünnî müfessir takiyye hakkında izahatta bulunmaktan sarf-ı nazar etmiştir. Bunun temel sebebi takiyyenin tarihsel süreçte İmâmiyye Şiası'yla özdeşleşmiş olması, dolayısıyla Sünnî muhitte "öteki"ne ait bir kavram olarak algılanmasıdır. Bununla birlikte, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi bazı Sünnî müfessirler takiyye konusunu etraflıca ele almıştır. Söz konusu ayetin tefsirinde ilkin takiyyenin ne olduğunu ve nasıl anlaşılması gerektiğini izah eden Râzî, Şia'nın bu konudaki anlayış ve inanış biçimi hakkında kayda değer bir eleştiride bulunmamıştır. Buna mukabil Âlûsî (ö. 1270/1854) bir taraftan takiyye ile ilgili fıkhî hükümlerden söz etmiş, diğer taraftan da Şia'nın takiyye anlayışını uzun uzadıya eleştirmiştir.[322] Reşid Rıza da (ö. 1935) bu konuda Şia'yı kısa ve özlü bir şekilde tenkit etmiştir. Reşid Rıza'nın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

> Şia'dan nakledildiğine göre takiyye Şiîler nazarında dinîn temel umdelerinden (usul-i din) biri olup peygamberler ve imamlar tarafından da tatbik edilmiştir. İmamlardan bu konuyla ilgili farklı ve çelişkili uygulamalar ve çok tuhaf hurafeler rivayet edilmiştir. Muhalif zümre [İmâmiyye Şiası] tarafından nakledilen rivayetlerin ve bilhassa mana yoluyla gelen rivayetlerin güvenilirlik değeri yok denecek kadar azdır.[323]

321 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 372; IV. 496-497.
322 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, II. 118-121.
323 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, III. 232.

Sünnî müfessirlere ait tefsirlerden öğrendiğimize göre İbn Abbas, Câbir b. Zeyd, Hasen el-Basrî, Mücâhid, Katade, Dahhâk, Humeyd b. Kays, Yakub el-Hadramî, Ebû Recâ, Cahderî ve Ebû Hayve gibi birçok âlim ayetteki *tukâten* kelimesini *takiyyeten* şeklinde okumuşlardır.[324] Ayrıca, sahabeden Muâz b. Cebel ile tâbiûndan Mücâhid, "Takiyye İslam'ın ilk döneminde, yani müslümanların güç ve kuvvet kazanmalarından önceki dönemde geçerliydi. Ancak günümüzde Allah İslam'ı ve müslümanları düşmanlarından korkup çekinmeyecek derecede güçlü kıldı" şeklinde bir görüş bildirmişlerdir. Takiyyenin sadece geçmişteki muayyen bir zaman diliminde caiz olduğuna ilişkin görüşün aksine Hasen el-Basrî bunun kıyamete kadar geçerli olduğunu söylemiştir.[325]

Erken dönem Selefî-Sünnî müfessirlerden Taberî'ye (ö. 310/922) göre 3.Âl-i İmrân 28. ayette sözü edilen takiyye müslümanların kâfirlerden gelebilecek muhtemel tehlikelere karşı tedbir almalarıyla sınırlı bir içeriğe sahiptir.[326] Çünkü ayetin zahiri takiyyenin cevaz alanını bu şekilde belirlemiştir. Buna göre takiyye ancak bir müslümanın münkirlerden oluşan bir toplum içinde bulunması ve gerek canı gerek malı hususunda onlardan gelebilecek muhtemel tehlikelerden endişe duyması halinde söz konusu olur. Bu durumdaki bir müslüman kâfirlere diliyle müdârâda bulunur. Hatta müslümanın kâfire karşı sevgi ve dostluk hissi uyandıracak sözler söylemesi bile caizdir. Ancak bu cevaz, gönlünde öfke ve nefret beslemesi ve söylediği her sözde tarizde bulunması şartına bağlıdır.[327]

Hemen bütün Sünnî müfessirlerce de benimsenen bu daraltıcı yorum muhtemelen Şia'daki takiyye anlayışına meşruiyet atfetmeme saikiyle tercih edilmiştir. Fakat bu yorumun sıhhati tartışmaya açıktır. Ayette müslüman-kâfir karşıtlığı bağlamında takiyyeye cevaz verildiği şüphesizdir. Lakin takiyye ile ilgili bu dar çerçeve vahyin nüzul döneminde müslümanlar için tehdit oluşturan asıl unsurun kâfirlerden ibaret olmasıyla ilgilidir.

324 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 419; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 38.
325 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 38.
326 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 229.
327 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII. 12.

Burada esas alınması gereken husus, müslümanlar için takiyyeyi mucip bir tehdit ve tehlike teşkil eden unsurun kimliği değil bizzat tehlikenin kendisidir. Daha açıkçası, bir müslümanın takiyye yapması için tehdit ve tehlikenin ille de kâfirler güruhundan gelmesi gerekli değildir. Binaenaleyh Mekke müşriklerinden gelebilecek olası tehlikelere karşı ilk müslüman neslin takiyyeye başvurmasını ruhsat addetmek, buna karşın Şia'nın Emevi ve Abbasi sultanlarının baskı ve zulümleri karşısında takiyye yapmasını nifak alameti saymak pek insaflı olmasa gerektir. Mekke müşriklerinin ilk nesil müslümanlara yönelik baskı ve işkencelerini "zulüm", Emevi ve Abbasilerin gerek Ali evladına gerekse Şiilere reva gördükleri zulümleri "adalet" saymak mümkün müdür?!

Diğer taraftan, "sebeb-i nüzulün hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir" ilkesini Kur'an tefsirinde temel kural kabul eden müfessirlerimizin bu kuralı takiyye konusunda işletmemeleri yadsınacak bir durumdur. Kanaatimizce bu ayet sadece kâfirlere/müşriklere karşı değil aynı zamanda zulmünden korkulan sözde müslümanlara karşı da takiyyenin caiz olduğuna delil teşkil etmektedir. Nitekim İmam eş-Şâfiî'ye (ö. 204/819) göre müslümanlar arasında cereyan eden çekişme ve çatışmalar müslümanlarla müşrikler arasında yaşanan mücadelelere benzediği zaman, müslümanların canlarını korumak için kendi dindaşlarına karşı takiyye yapmaları caizdir.[328]

Bu bağlamda Muâz b. Cebel ve Mücâhid'e nisbet edilen görüşün tartışmaya açık olduğunu da belirtmemiz gerekir. Çünkü bu görüş sahipleri takiyyeyi müslümanların zayıf ve güçsüz olmalarına bağlamışlardır. Hâlbuki takiyye müslümanların güçlü oldukları bir dönemde de pekâlâ söz konusu olabilir. Yani zulmünden endişe duyulan bir müslüman karşısında da takiyye yapılabilir. Ayrıca, müslümanların tarihsel süreçteki muhtemel durum ve konumları Medine devrindeki şartlara sabitlenemez. Daha açıkçası, müslümanlar zaman içerisinde yine güç kaybedebilir ve Mekke devrindeki şartlar farklı zaman ve mekânlar-

328 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII. 12.

da yeniden tahakkuk edebilir. Dolayısıyla müslümanlar takiyye yapmak durumunda kalabilir.[329] Bu açıdan bakıldığında Hasen el-Basrî'nin "takiyye kıyamete kadar geçerlidir" şeklindeki görüşünün isabetli olduğu söylenebilir.

Şia'nın takiyye konusunda delil ittihaz ettiği ayetlerden biri de 16.Nahl 106. ayettir. Şiî ve Sünnî müfessirlere ait tefsirlerin hemen hepsinde yer alan bir rivayete göre annesi Sümeyye ile babası Yâsir vaktiyle Ebû Cehil tarafından öldürülen Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) müşriklerin baskı ve işkencelerine tahammül edecek gücü kalmadığı için, sırf işkenceden kurtulmak maksadıyla bir gün onların arzusuna uyarak Lât ve Uzzâ lehinde, Hz. Peygamber'in aleyhinde konuşmak zorunda kalır. Müşriklerin elinden kurtulur kurtulmaz Hz. Peygamber'in yanına giderek başından geçenleri anlatır. Hz. Peygamber ona bu sözleri söylerken kalbinde neler hissettiğini sorar. Ammâr da iman dolu kalbinde en ufak bir şek ve şüphe olmadığını söyleyince Hz. Peygamber yine işkenceye uğrarsa aynı sözleri söylemesinde bir sakınca bulunmadığını ifade eder. Bu hadise üzerine, "*Gönlü iman dolu bir mümin olduğu halde baskı ve şiddet yoluyla inkârcılığa zorlanan kişinin durumu hariç, her kim imana eriştikten sonra Allah'ı inkâr eder ve gönül kapısını inkârcılığa açarsa, bilin ki böyleleri [dünyada] Allah'ın hışmına uğrar; [ahirette ise] feci bir azaba mahkûm olur.*" mealindeki 16.Nahl 106. ayet nazil olur.[330]

Bu ayet klasik tefsirlerde takiyye ve ikrah olmak üzere iki ayrı kavram çerçevesinde ele alınmıştır. Şiî müfessirler ayeti takiyyenin meşruiyetine ilişkin en güçlü delillerden biri olarak gösterirken,[331] Sünnî müfessirler Şia'nın takiyye kapsamında ele aldıkları meseleleri ikrah başlığı altında incelemişlerdir. Fakat başlıklar ayrı olsa da işlenen konu aynıdır. Nitekim Cassas (ö. 370/981) ve Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirler 3.Âl-i İmrân 28. ayet ile 6.Nahl 106. ayetin hemen hemen aynı muhtevaya sahip olduklarını be-

329 İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Vahdettin İnce-Mustafa Altınkaya, İstanbul 1997, V. 414.

330 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 651-652; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, III. 86; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XX. 97; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 587-588; Suyûti, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V. 170.

331 Tabersi, *Mecmau'l-Beyân*, VI. 161-162; Tabatabâî, *el-Mîzân*, XII. 358-359.

lirtmişlerdir.[332] Ayrıca, Râzî her iki ayetin tefsirinde de Müseylime rivayetini nakletmiştir.[333]

Sünnî gelenekte takiyyenin ikrah başlığı altında ele alınışının en güzel örneklerinden birine ünlü Hanefî fıkıhçısı Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût* adlı eserinde rastlanabilir.[334] Ehl-i Sünnet'in fıkıh terminolojindeki tanıma göre cebir ve tehdit kullanarak kişiyi rıza göstermeyeceği bir söz veya davranışa zorlamak veya bir kimsenin serbest kaldığında razı olmayacağı ve istemeyeceği bir işi yapmaya zorlanması anlamına gelen ikrah, Sünnî fıkıhçılar tarafından inanç, ibadet ve hukuk olmak üzere üç ayrı alanla ilgili olarak ele alınmış ve bunlardan her biriyle ilgili muhtelif görüşler ortaya konulmuştur. Ayrıca, ikrahın birtakım şartlarından ve mülcî (tam) ve gayr-i mülcî şeklinde isimlendirilen çeşitlerinden söz edilmiştir. İtikadî alandaki ikrah kapsamında ise 16.Nahl 106. ile bu ayetin nüzul sebebi olarak zikredilen Ammâr b. Yâsir rivayetine atıfta bulunulmuştur.

Bu bağlamdaki izahata göre fıkıhta zaruretlerin haramı mubah kılması genel bir kaide olarak benimsendiği gibi usulde de ikrah altında küfrü mucip sözlerin söylenmesi, açlıktan ölmek üzere olan kimsenin domuz eti yemesi, susuz kalan kimsenin

332 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 9; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII.12.

333 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII. 12; XX. 98. Müseylime rivayeti şöyledir: Müseylime Hz. Peygamber'in ashabından iki kişiyi yakalar. Onlardan birine "Sen Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehadet ediyor musun?" diye sorar. Sahabi, "Evet!" der. Bunun üzerine Müseylime, "Benim de Allah'ın elçisi olduğuma şehadet eder misin?" diye sorar. Sahabi yine "Evet" der. Kendisinin Beni Hanife kabilesinin peygamberi, Hz. Muhammed'in de Kureyş kabilesinin peygamberi olduğunu iddia eden Müseylime o sahabiyi bırakıp diğerini çağırır ve ona da, "Sen Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehadet ediyor musun?" diye sorar. Sahabi "Evet!" der. Müseylime, "Benim de Allah'ın elçisi olduğuma şehadet eder misin?" diye sorunca sahabi üç kere, "Ben sağırım" diye karşılık verir. Bunun üzerine Müseylime onu katleder. Derken bu olay Hz. Peygamber'e intikal eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle der: "O öldürülen kişi var ya, işte o şeksiz şüphesiz bir iman ve imanda sadakat üzere gitti. Allah mübarek etsin. Diğeri ise Allah'ın verdiği izni/ruhsatı kullandı. Bundan dolayı ona bir vebal yoktur." Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 10. Müseylime tarafından şehit edilen sahabi Medineli ilk müslümanlardan biri olan Habîb b. Zeyd b. Asım el-Hazrecî (ö. 11/632)'dir. Bu sahabi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Selman Başaran, "Habîb b. Zeyd", *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 374.

334 Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut trs., XXIV. 44-47.

şarap içmesi gibi durumlar, haramın işlenmesini mubah kılan ruhsat nevinin örnekleridir. Ancak bu tür ruhsatta bazen azimetin hükmü sakıt, ruhsata uymak vacip olur (ıskat ruhsatı); bazen de kişi azimetle ruhsata uyma arasında muhayyer bırakılır (terfih ruhsatı). Açlıkta domuz etinin yenilmesi birinci, ikrahın bulunması halinde kişinin inkârda bulunması ikinci gruba girer. Nitekim Müseylimetülkezzâb'ın işkencesi karşısında onu tasdik eden sahabi ile ona karşı gelip öldürülen diğer sahabi hakkında Hz. Peygamber, "Birincisi Allah'ın tanıdığı ruhsatı kullanmış, ikincisi ise hakikati haykırmıştır" deyip aradaki derece farkına işaret ederek iki tür davranışı da olumlamıştır.[335]

Fahreddîn er-Râzî bu rivayete istinaden bir müslümanın takiyye yapması caiz olduğu halde gerçek inancını dile getirmesinin daha faziletli olduğunu belirtmiştir.[336] Cassas ise 3.Âl-i İmrân 28. ayetin tefsirinde Ehl-i Sünnet'in bu konudaki yaklaşımını şöyle özetlemiştir:

> Ayet, takiyye yoluyla açıkça inkârda bulunmanın cevazını iktiza eder. 16.Nahl 106. ayet de benzer bir muhtevaya sahiptir. Bahis konusu ayette ifade edilene benzer durumlarda takiyyeye başvurmak Allah tarafından tanınmış bir ruhsat olup vacip/zorunlu değildir. Doğrusu takiyyeyi terk etmek daha faziletlidir. Bizim ashabımız küfre zorlanan ve fakat inkârda bulunmayıp öldürülen kişinin, aynı şartlar altında küfrü mucip sözler söyleyen kişiden daha faziletli olduğu fikrini savunmuştur (...) Mesela, müşriklerce yakalanan ve takiyyeye başvurmayıp katledilen sahâbî Habib b. Adiy müslümanlar nezdinde Ammâr b. Yâsir'den daha faziletlidir; çünkü Ammâr ikrah altında kalınca takiyyeye başvurup inkârcı olduğunu belirtmiştir. Müseylime rivayeti de takiyyeye başvurmanın ruhsat, terk etmenin ise fazilet olduğunu gösterir. Bizim ashabımız dinin yüceltilmesi uğruna hakikati söylemenin takiyyeden mutlak surette faziletli olduğuna hükmetmiştir.[337]

Ehl-i Sünnet âlimleri fıkhî ahkâm kapsamında takiyyenin ancak dostluk ve düşmanlık izhar etmeyle ilgili durumlarda caiz olduğundan da söz etmişlerdir. Buna göre öldürme, zina, malı

335 Geniş bilgi için bk. Hasan Güleç, "İslâm Hukukuna göre İkrah (Cebir)", *DEÜİFD*, IV (1987), s. 129-142; Ali Bardakoğlu, "İkrah", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 34.
336 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 12.
337 Cassâs, *Ahkâmu l-Kur'ân*, II, 9-10.

gasbetme, yalancı şahitlik, namuslu kimselere iftira atma ve kâfirleri müslümanların sırlarına muttali kılmak gibi, zararı başkalarına dokunan hususlarda takiyye yapmak kesinlikle caiz değildir. Fahreddîn er-Râzî, malı korumak için takiyye yapmanın caiz olup olmadığı konusunda ise, "Bunun caiz olduğuna hükmedilmelidir" şeklinde bir görüş belirtmiştir. Bu görüşün dayanağı Hz. Peygamber'in, "Malı uğrunda öldürülen kimse şehittir", "Müslümanın malının dokunulmazlığı, kanının ve canının dokunulmazlığı gibidir" şeklindeki sözleridir.[338] Râzî'nin bu görüşü temellendirmeye yönelik aklî izahatı da şöyledir:

> Mala mülke duyulan ihtiyaç son derece elzem bir ihtiyaçtır. Örneğin, su çok pahalı olarak satıldığında abdest almanın hükmü sakıt olur. Bu durumda az miktarda suya çok fazla para ödememek için teyemmümle iktifa etmek caiz olur. Şu halde takiyye de malı koruma konusunda niye caiz olmasın?![339]

Görüldüğü gibi Sünnî düşüncede takiyye makul ve mutedil ölçülerde kabul görmüştür. Ancak takiyyenin Şiîlerce yalnız can tehlikesine karşı değil düşmanca bir tavır ve tutumun söz konusu olduğu her yerde uygulanmaya başlaması, dolayısıyla her durumda ifası vacip bir şer'î vecibe olarak telakki edilmesi ve bu noktada Hz. Ali'nin hilafet konusunda gerçek inancını gizlediği, dolayısıyla Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in halifeliklerini takiyye gereği kabul ettiğini, hatta Hz. Ali'nin abdest sırasında ayaklarını yıkadığına ilişkin rivayetin dahi takiyye bağlamında varit olduğu ileri sürülmüştür. Yine takiyyenin Şia nezdinde en üstün ahlâkî bir meziyet olduğundan söz edilmiştir.[340]

Bu aşırı iddialar umumiyetle Şiî-İmâmî gelenekteki Ahbârîlik ekolünün temsilcileri olan Küleynî (ö. 329/941), Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Hür el-Âmilî (1104/1692) ve Meclisî (ö. 1110/1689) gibi şahısların eserlerinde zikredilmiştir. Temelde Sünnî gelenekteki Ehl-i Hadis ekolüne benzeyen Ahbârîyye, Ehl-i Beyt imamlarının otoritesine mutlak bağlılık ilkesinden hareket ederek onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fıkıh alanlarında

338 Hadisler için bkz. Tirmizî, "Diyât" 22; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 446.
339 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII. 12.
340 Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstibsâr fi-ma'htulife mine'l-Ahbâr*, Tahran 1390, I. 66; Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, XVI. 208; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXII. 415.

yegâne otorite olduğu fikrini savunan bir ekoldür. Bu ekole göre nasların gerçek müfessirleri Allah tarafından bu işle görevlendirilmiş olan masum imamlardır. İmamlara ait haberlere nasların zahirinden ve akıldan önce yer verilmesi gerekir. Bu haberler ve rivayetlerin tümü sahihtir.[341]

Kelam sahasında Mu'tezile'den etkilendiği kabul edilen Usûlî ekolün Şeyh Müfid gibi önde gelen bazı temsilcileri ahbârî gelenekteki takiyye anlayışını makul ve mutedil bir çizgiye çekmeye çalışmışlardır.[342] Bununla birlikte Ahbârî gelenekteki takiyye anlayışı tarih boyunca egemen olmuş, dolayısıyla bu anlayışın tatbik alanı alabildiğine genişlemiştir. Bu genişlemeye paralel olarak Şiîler kendi mezheplerinden olmayan diğer müslümanlara karşı da takiyye yapmışlardır.

Aslında bu anlayış Şia'ya özgü muhalefetin temelini oluşturan "gasp edilmiş hilafet" iddiasıyla irtibatlıdır. Çünkü hilafet, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'ye ve daha sonra da onun soyundan gelen masum imamlara ait bir haktır. Binaenaleyh, Ehl-i Beyt imamlarının haricindeki tüm idareciler gasıp, dolayısıyla zalim konumundadır. İşte bu anlayış, kendi mezhebine mensup olmayan herkesi düşman olarak görmeyi muciptir. Bunun neticesinde de takiyye sadece canın tehlike altında olduğu durumlarda değil, gaip imam zuhur edinceye değin Şia'ya muhalefetin hâkim olduğu her yerde uygulanmalıdır.

Bu şekildeki takiyye anlayışı daha önce de zikrettiğimiz gibi Sünnî âlimlerin yanı sıra son devirdeki Şiî araştırmacılar tarafından da eleştirilmiştir. Bununla birlikte takiyyenin usul-i dinden olduğu iddiası yine bazı çağdaş Şiî araştırmacılar tarafından reddedilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Müslümanlar özellikle cana gelebilecek bir zarar ve tehlikeye karşı önlem almak üzere gerçek inanç ve düşüncelerini gizleyebilirler. Bu konudaki izin birçok ayet ve hadise dayanmaktadır.

341 Ahbârîlik hakkında geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, İstanbul 2000.

342 Bkz. Şeyh Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, s. 219-222.

İmâmiyye Şiası bu korunma tedbirini "takiyye" diye kavramlaştırmıştır. Bu kavramlaştırma takiyyenin zaruretten kaynaklanan arızî bir tavır ve tutum olduğuna ilişkin bir içeriğe sahipse Şia'yı bu konuda eleştirmek kesinlikle büyük bir haksızlıktır. Yok eğer takiyye Şiîler nezdinde her zaman ve zeminde uygulanan bir prensip olarak algılanıyor, dolayısıyla makul ve meşru sınırlarını aşıyorsa bunun marazî bir durum olduğunu söylemekte de hiçbir sakınca yoktur. Kuşkusuz bu yargı sadece İmâmiyye Şiası için değil tüm mezhepler için geçerlidir. Nitekim İslam tarihinde takiyyeyi kabul etmeyen hiçbir mezhep yoktur. Başta da belirttiğimiz gibi Necedât, Sufriyye ve İbâziyye gibi bazı Haricî fırkalar bile takiyyenin şu veya bu şekilde caiz olduğu fikrini benimsemişlerdir. Hâl böyle iken, tarihsel süreçte takiyye hep İmâmiyye Şiası'yla birlikte anılagelmiştir. Konuyla ilgili tartışmalarda özellikle Sünnî âlimler takiyyeyi Şia'nın izhar ettiği ahlâkî bir zaaf olarak değerlendirmişlerdir.

Bu konuda kendilerine haksızlık yapıldığını düşündüğümüz İmâmiyye Şiası'na göre takiyyenin meşruiyeti her şeyden önce Kur'an'ın sarih beyanlarıyla sabittir. Bu beyanların başında 3.Âl-i İmrân 28. ayet yer almaktadır. Nitekim bu ayetin takiyyeyle ilgili olduğu Sünnî müfessirlerce de kabul edilmiştir. Fakat Şiî müfessirlerin aksine Sünnîler takiyye meselesini ayette dikkat çekilen kâfir-mümin karşıtlığı bağlamında tek boyutlu olarak ele almışlardır. Buna göre takiyye Fahreddîn er-Râzî'nin de belirttiği gibi müminin can ve malının heder olma korkusundan dolayı başvuracağı bir ruhsattır. Bu ruhsat ancak kâfirlerden gelebilecek tehlikeler karşısında kullanılabilir. Gerçi İmam eş-Şâfiî gibi bazı âlimler, mümin kimseler arasında da takiyyenin meşru zemin kazanabileceğine dikkat çekmişlerdir. Bununla birlikte Sünnî müfessirlerin hemen tamamı bu konuyu kâfir-mümin karşıtlığı bağlamında ele almışlardır.

Buna mukabil Şia takiyye konusunu daha çok müslümanlar arasındaki çatışma ve çekişmeler sebebiyle zuhur eden tehlikelere karşı kendini koruma aracı olarak tanımlamışlardır. Ehl-i Beyt imamları ile onların taraftarlarının Emeviler ve Abbasilerin hü-

küm sürdükleri dönemlerde sıkı takibata uğramış olmaları İmâmiyye Şiası'nın takiyyeye böyle bir anlam ve işlev yüklemesinde belirleyici olmuştur denebilir. Nitekim İmâmî Şiîler, halifeler ve sultanları iktidarda kaldıkları ve onların üzerinde imkân nispetinde baskı kurabildikleri müddetçe fiilî idareciler olarak kabul etmek suretiyle takiyye esasına uygun tarzda hareket etmişlerdir.[343]

Bu noktada denebilir ki takiyye Şia için siyasal otoritenin şerrinden korunma vasıtasıdır. Bilindiği gibi İslam siyasi tarihinde İmâmiyye Şiası sabır ekolünü temsil eder. Özellikle Emevîler ve Abbasilerin saltanat sürdükleri dönemlerde Ehl-i Beyt'e mensup kimselerin öncülüğünde gerçekleştirilen birçok ayaklanmanın başarısızlıkla sonuçlanmış olması, Şia'yı İmam Musa el-Kâzım'ın "Sultanınıza itaati terk etmekle boyunlarınızı [boş yere] vurdurmayın. Şayet sultan adilse Allah'tan bekasını isteyin. Zalim ise 'Allah ıslah etsin' deyin."[344] şeklindeki sözünde ifadesini bulan sabır ve takiyye ilkesini benimsemeye sevk etmiştir.

Bazı Sünnî araştırmacıların genellemeci bir yaklaşımla Şiî gelenekteki takiyyeyi hiçbir dinî temeli bulunmayan bir anlayış yahut pratikte yalancılık ve iki yüzlülüğün bizatihi kendisi şeklinde tanımlamaları mezhebî muhalefetten kaynaklanan hasmane tutumun bir yansıması gibi gözükmektedir. Kuşkusuz Şiî gelenekte takiyyenin teori ve pratiğiyle ilgili birtakım arızalar ve dolayısıyla eleştiriye konu olacak hususlar mevcuttur. Bilhassa Ahbârî ekolün diğer birçok konuda olduğu gibi takiyye konusundaki katı muhafazakâr yaklaşımları pekâlâ eleştirilebilir. Ancak bu durum onca çeşnisine ve farklı ekollerine rağmen Şia'yı topyekûn aynı kefeye koymayı ve bütün bir İmâmiyye Şiası'na takiyye üzerinden "ahlaksızlık, ikiyüzlülük" gibi sıfatlar atfetmeyi asla meşru ve mubah kılmaz.

Öyle görünüyor ki Ehl-i Sünnet'in tarih boyunca devlet gücünü arkasında hisseden çoğunluğun mezhebi olması ve dolayısıyla

343 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 346.
344 Nevin Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 241.

en azından görünüşte resmî otorite tarafından bu mezhebe sahip çıkılması, Sünnî âlimlerin takiyye konusunda olumsuz görüş beyan etmelerinde belli ölçüde etkili olmuştur. Tarihsel tecrübeye bakıldığında Sünnîler en azından topyekûn bir şekilde Şiîler gibi zulme maruz kalmamıştır. Bu sebeple, Sünnî âlimlerin takiyye konusunda Şia'ya yönelttikleri ağır eleştiriler, ister istemez, "damdan düşenin halinden ancak damdan düşen anlar" özdeyişini hatırlatmakta, dolayısıyla Sünnîlik tarihte en azından çok yüksek bir damdan düşmediği için takiyye meselesinde Şia'yı pek anlamamakta veya anlamaya çalışmamaktadır. Kaldı ki bugün genelde Sünnî İslam dünyasında, özelde Türkiye müslümanlarında takiyyenin hemen her çeşidine rastlamak mümkündür.

Sonuç olarak takiyye konusunda birtakım genellemeler ve basmakalıp yargılarla Şia'yı mahkûm etmek yerine bu konuda onları anlamaya çalışmak gerekir. Kaldı ki takiyye bugün İslâmî kaygılar taşıyan hemen her Sünnî müslümanın pratik yaşamında da muhtelif şekillerde tezahür eden bir olgudur. Abdulbaki Gölpınarlı'nın ifadesiyle, "takiyye İslâmî bir şeydir ve çok defa tehlikeye uğrayan müminin, gücüne göre bir ruhsat mahiyetini taşır. Ancak bu ruhsat bir kalkandır. Mümin bununla kendisini, dinini, malını, evladını-ayalini ve dindaşlarını korur; kalkanın savaşta kullanılan bir korunma aleti olduğu hiçbir zaman unutulmamalıdır."[345]

345 Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1979, s. 566.

Ehl-i Beyt

Giriş

Ehl-i Beyt (*Ehlü'l-beyt*) kavramı hem lisanî delâlet hem de mezhebî siyaset cihetiyle ötedenberi İmâmiyye Şiası ile Ehl-i Sünnet arasındaki önemli ihtilaf konularından biri olagelmiştir. Tarihsel süreçteki siyasî-mezhebî istismar boyutuna paralel olarak hâlen de Şiî-Sünnî-Alevî üçgeninde yer yer polemik konusu yapılan Ehl-i Beyt'in kavramsallaşmasında umumiyetle ideolojik önyargılar belirleyici olmuştur.[346] Daha açıkçası, Kur'an'da İslâm öncesi Arapların lisanî örfüne uygun bir anlam çerçevesi içinde kullanılan Ehl-i Beyt terkibi/tabiri İslâmî terminolojideki *hilafet, imamet, ismet, ulu'l-emr* vb. birçok kavramın anlam hayatında da görüleceği gibi Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki kadim çekişmenin tezahürü olarak siyasî bir içerik/nitelik kazanmıştır.

Bu yazıda Kur'an'daki Ehl-i Beyt terkibinin/tabirinin delâletiyle ilgili olarak Şiî ve Sünnî müfessirlerin görüş ve düşünceleri tahlil edilecektir. Bilgi kaynağı olarak, İmâmiyye Şiası'ndan Ebü'l-Hasen el-Kummî (ö. 307/919[?]), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153), Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1680) gibi klasik dönem müfessirler ile Cenâbezî (1909) ve Tabatabâî (1981) gibi son devir Kur'an âlimlerinin, Ehl-i Sünnet'ten ise Taberî (ö. 310/923) başta olmak üzere Beğavî (ö. 516/1122), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1288), İbn Kesîr (ö. 774/1372), Suyûtî (ö. 911/1505), Âlûsî (ö. 1270/1854) ve Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) gibi müfessirlerin tefsirlerine müracaat edilecektir.

346 Konunun istismar boyutu ve siyasî-mezhebî önyargıyla ele alınışına dair bkz. Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, cilt: 3, sayı. 3 (2000), s. 99-120; M. Zeki Duman, "Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Beyt", *EÜİFD*, sayı: 11 (2000), ss. 37-58.

Ehl-i Beyt Kavramıyla İlgili Genel Malumat

Ehl-i Beyt, Arapça *ehl* ve *beyt* kelimelerinden oluşmuş bir terkiptir. *Ehl* (çoğulu: *ehâl, âhâl, ehlûn, ehlât*) kelimesinin fiil kalıbındaki muhtelif müştakları cana yakın olmak, bir yerde meskûn bulunmak, uygun ya da müsait olmak, lâyık/liyakatli olmak, bir şeyi hak etmek, bir şeye imkân tanımak, mümkün kılmak, hoş karşılamak, evlenmek gibi anlamlar içerir. Müzekker bir kelime olan *ehl* ise aile, yakın akraba, eş, zevce, ahali, taraftar, bir yerde yaşayan, bir şeye lâyık olan gibi manalara gelir.[347]

Ehl kelimesi nisbet edildiği şeye göre farklı bir anlam kazanır. Sözgelimi, *ehlü'r-racül* terkibi, bir erkeğin başta hanımı olmak üzere aynı çatı altında yaşadığı diğer aile fertlerine delâlet eder. Kelime herhangi bir ülke ismiyle kullanıldığında o ülkenin insanlarına, bir din veya mezhep adına izafetle kullanıldığında o din veya mezhebin mensuplarına, bir meslek ismiyle birlikte kullanıldığında da söz konusu mesleğin erbabına işaret eder. Peygamberlere izafe edildiğinde ise onların getirdikleri ilâhî mesaja kulak veren müminler topluluğuna (ümmet) delâlet eder. Nitekim 11.Hûd 45-46. ayetlerde Hz. Nûh'un, "*Ey rabbim! [Tufanda boğulan] oğlum da benim ehlimdendi. [Oysa sen aile fertlerimin tufanda boğulmaktan kurtulacağı sözünü vermiştin].*" anlamındaki yakarışına, aynı dine ya da inanç sistemine mensup olmamak manasında, "*[Hayır], o senin ehlinden değildir.*" diye karşılık verilmiş ve bu kullanımda kelimeye dinî-ahlâkî bir anlam yüklenmiştir.[348]

Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) *ehl* kelimesinin Kur'an'da on ayrı anlamda (*vech*) kullanıldığını söyledikten sonra bunlar arasında; bir beldenin sakinleri, Tevrat ve İncil okurları (Ehl-i Kitap), mal-mülk sahibi, kabile ve yakın akraba, ümmet, ıtret, aşiret, eş, çocuk ve torun gibi manaları zikretmiştir.[349] Bir telakkiye göre *âl* kelimesi de *ehl* kökünden türetilmiştir. Sözlükte bir şeyin kendi-

347 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI. 28-32.

348 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 36; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut 1989, s. 25-26; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, Beyrut 1993, s. 210.

349 Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, II. 83-84. Ayrıca bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, Beyrut 1985, s. 163-165.

si, serap ve taraf gibi anlamlar içeren *âl*, aynı zamanda aile, akraba, dost ve yakın arkadaş, dindaş gibi manâlar da taşır ve bu son gruptaki manâlar cihetinden *ehl* kelimesinin müradifi sayılabilir.[350] Mamafih, iki kelimeyi birbirinden farklı kılan bazı nüanslar da mevcuttur. Ebû Hilal el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) belirttiğine göre *ehl* kelimesi hem nesep hem de bir şeye mahsus ve/veya mensup olma anlamında kullanılır. Örneğin, *ehlü'r-racül* terkibi bir kimsenin akrabasına, *ehlü'l-basra* ve *ehlü'l-ilm* gibi terkipler ise bir yere ve zümreye mensubiyeti ifade eder. Buna karşılık *âl* lafzı bir kimsenin sırf yakın akraba ve arkadaş çevresine delâlet eder. Bu yüzden, kişinin ailesi ve dostları için *âlu'r-racul* demek caiz olduğu halde, "Basralı" anlamında *âlu'l-basra* yahut "ilim erbabı" anlamında *âlu'l-ilm* tabiri kullanılmaz.[351]

Beyt kelimesine gelince, Arap dilinde ev, mesken, çadır, kabuk, kılıf, onur, şiir dizesi, kabir gibi anlamlar taşıyan bu kelime[352] Fîrûzâbâdî'nin tespitine göre Kur'an'da menzil/mesken, eşlerin evleri, mescit, Kâ'be, peygamberin odaları, nübüvvet evi, hapishane, arı kovanı, hayvan derisinden yapılmış çadır vb. on beş ayrı manada kullanılmıştır.[353] En yalın ve yaygın anlamıyla "hane halkı"na (aile) karşılık gelen Ehl-i Beyt terkibi ev sahibinin yanısıra eş, çocuk, torun ve yakın akrabayı da kapsar. "Cahiliye devri Arap toplumunda kabilenin hâkim ailesini ifade eden Ehl-i Beyt, İslâmi dönemden itibaren günümüze kadar sadece Hz. Peygamber'in ailesi ve soyu anlamında kullanılagelen bir terim olmuştur. Şiî kaynaklarda *Ehli Beyt* yerine *itre* kelimesi de kullanılmıştır."[354]

Ehl-i Beyt (*Ehlü'l-beyt*) terkibi Kur'an'da üç kez geçer. 11.Hûd 73. ayette Hz. İbrahim'in karısına, meleklerin dilinden, "*Ne o, yoksa sen Allah'ın dilediği işi gerçekleştirmesini mi yadırgıyorsun?! Allah'ın rahmet ve bereketi üzerinize olsun ey hane halkı!*" denilmiştir. 28.Kasas 12. ayette Hz. Musa'nın ablasının muhtemelen Firavun'un eşine, "*Eğer isterseniz size onun bakımını üstlenecek*

350 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 37-38. Kelimenin kökü ve ne manaya geldiğine dair geniş bilgi için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 260-261.
351 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğa*, Beyrut 2000, s. 315.
352 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, II. 14-15; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV. 456-467.
353 Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyiz*, II. 196-197.
354 Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA*, İstanbul 1994, X. 498.

ve onu güzelce eğitip yetiştirecek bir aile önerebilirim" dediği bildirilmiştir. Bu çalışmanın mihverini oluşturan 33.Ahzâb 33. ayette ise, "*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden her türlü manevî kiri (rics)' gidermek ve böylece sizi tertemiz kılmak istiyor*" buyurulmuştur.

Görüldüğü gibi Ehl-i Beyt terkibi 11.Hûd 73. ayette "aile" manasında kullanılmıştır. Ayetin Hz. İbrahim'in hanımına hitapla başlamış olması Ehl-i Beyt'in sadece onun hanımından ibaret olduğuna değil hanımıyla birlikte diğer aile efradını kapsadığına işaret eder. Nitekim bazı Sünnî müfessirler bu ayeti Hz. Peygamber'in ehl-i beytine hanımlarının da dâhil edilmesi gerektiğine delil göstermişlerdir.[355] 28.Kasas 12. ayetin özelde Hz. Musa'nın annesine, genelde diğer aile fertlerine delâlet ettiği ise izahtan varestedir. 33/Ahzâb suresi 33. ayete gelince, bu ayette geçen Ehl-i Beyt terkibi bir sonraki başlıktan itibaren etraflıca incelenecektir.

Ehl-i Beyt terkibi birçok hadiste de zikredilmiştir. Bunların bazısında ashabın hane halkından, pek çoğunda ise Hz. Peygamber'in ıtretinden bahsedilmiştir.[356] Hz. Peygamber'in ıtretiyle ilgili hadislerin bir kısmında ise sahabeye Kur'an ile Ehl-i Beyt'ten ibaret olan iki değerli kaynak/emanet bırakıldığı ve onlar hakkında dikkatli olunması gerektiği belirtilmiştir.[357] Ayrıca, muhtelif rivayetlerde Ehl-i Beyt'in faziletinden söz edilmiş ve ilgili rivayetlerin hemen hepsinde söz konusu terkibin medlulü Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan beş kişiye (*Hamse-i tâhire*) hasredilmiştir.[358]

Ayetteki "rics" kelimesini Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Nesefî'nin (ö. 710/1310), "Rics istiare yoluyla günah anlamına gelir" tarzındaki açıklamalarına dayanarak "manevî kir" şeklinde karşılamayı uygun gördük. "Her türlü" kaydını ise kelimenin başındaki elif-lam takısını istiğrak manasına hamleden görüşe istinaden ekledik. Bkz. Nâsırüddîn Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul trs., II. 245; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut 1988, III. 303.

355 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 48.

356 Bkz. Buhârî, "Savm" 30; Tirmizî, "Edâhî" 10, "Menâkıb" 30, 60, "Sevâbu'l-Kur'ân" 13, "Fiten" 52; İbn Mâce, "Mukaddime" 11, 16, "Cihad" 11, "Fiten" 34, "Edâhî" 1; Dârımî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 33; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 5, III. 17, 36.

357 Müslim, "Fezâilü's-Sahabe" 36; Tirmizî, "Menâkıb" 31; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 181.

358 Bkz. Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'Ummâl*, Beyrut 1985, XII. 93-132; XIII. 638-689.

Tathîr Ayeti

Ehl-i Beyt tartışmasının merkezinde, "tathîr ayeti" diye de anılan 33.Ahzâb 33. ayet yer almaktadır. Büyük bir ihtimalle, 28-34. ayetlerden oluşan pasaj bütünlüğü içinde hicrî 5. yılda nâzil olan bu ayette[359] meâlen şöyle denilmektedir: *"[Dışarı çıkmayı gerektiren bir durum bulunmadıkça] evlerinizde oturun; kadim cahiliye geleneğinde olduğu gibi ortalıkta boy göstererek cazibenizi sergilemeyin. Namazı dikkatli ve devamlı olarak kılın; karşılıksız maddi/mali yardımda bulunun; her daim Allah'a ve elçisine itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah [bütün bu emirleriyle] sizi her türlü manevî kirden (rics) arındırmak ve böylece sizi tertemiz kılmak ister."* [*ve karne fî buyûtikünne velâ teberracne teberruce'l-câhiliyyeti'l-ûlâ ve akımne's-salâte ve âtîne'z-zekâte ve ati'nellahâ ve rasûleh. İnnemâ yuridüllâhu li-yüzhibe ankümü'r-ricse ehle'l-beyti ve yutahhiraküm tathîrâ*].

Görüldüğü gibi bu ayet Hz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili bir dizi emir içermektedir. Tabiatıyla, ayetteki hitap evvelemirde Peygamber hanımlarına (*ezvâc-ı tâhirât*) yöneliktir. Ayrıca, surenin 30 ve 32. ayetleri, "*Ey Peygamber hanımları!*" hitabıyla başlamakta ve bu iki ayette Peygamber hanımlarına, "*İçinizden her kim [zina gibi] düpedüz bir edepsizlik yaparsa onun cezası, [aynı günahı işleyen diğer mümin kadınların cezasından] çok daha fazla olur*", "*Sizler herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Mademki siz Allah'a itaatsizlikten sakınma bilincine sahipsiniz, o hâlde [yabancı erkeklere karşı] işveli, cilveli bir edayla konuşmayın ki içlerinde kötü niyet taşıyan birileri size karşı şeytani bir arzu ve ümide kapılmasın.*" gibi ikazlarda bulunulmaktadır. Bahis konumuz olan 33. ayetten sonra da yine Peygamber hanımlarına hitaben, "*Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerine ve Peygamber'in o ayetlerdeki mesajların anlam ve açıklaması niteliğindeki bütün söz ve davranışlarına dikkat kesilin*" buyurulmaktadır. Kısacası, Ehl-i Beyt'le ilgili ifade Peygamber hanımlarına ilişkin talimatları muhtevi bir pasajda yer almaktadır.

359 Mehdi Bazergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Muhammed Feyzullah, Ankara 1998, s. 134.

Tathîr Ayetiyle İlgili Şiî Yorum

Şiî-İmâmî müfessirlere göre tathîr ayeti "Âl-i abâ" ve/veya "Âl-i kisâ" diye anılan beş kişi (*Hamse-i âl-i abâ/Pençe-i âl-i abâ*) hakkında nâzil olmuştur.[360] Bu beş kişi Hz. Peygamber, kızı Hz. Fâtıma, yeğeni ve damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. Şiî müfessirler ayetin Peygamber hanımlarından Ümmü Seleme'nin evinde nazil olduğuna dair bir dizi rivayet aktarmışlardır. Bu rivayetler Hz. Ali, Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Ali er-Rızâ gibi imamlar başta olmak üzere Ümmü Seleme, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû Zer el-Ğıfârî, Ebû Leylâ, Ebü'l-Esved ed-Düelî, Amr b. Meymûn gibi sahabe ve tâbiûn âlimlerinden otuz küsur tarikle nakledilmiştir.[361]

Rivayetin Muhammed el-Bâkır'dan gelen varyantına göre tathîr ayeti Hz. Peygamber, eşi Ümmü Seleme'nin evinde bulunduğu sırada nâzil olmuştur. Ayetin nüzulünün ardından Hz. Peygamber kızı Fâtıma ile Ali, Hasan ve Hüseyin'i yanına çağırtmıştır. Daha sonra onları Hayber malı kisâsının (*tilsan* ?) altına alıp, "Ey Allahım! Bunlar benim ehl-i beytimdir. Sen onlar hakkında bir vaatte bulundun. Ey Allahım! Onları her türlü manevî kirden arındır ve böylece onları tertemiz kıl" diye dua etti. Bu esnada Ümmü Seleme, "Ey Allah'ın elçisi! Ben de onlarla beraber miyim?" diye sorunca Hz. Peygamber, "Müjde mi istiyorsun ey Ümmü Seleme, kuşkusuz sen hayır/iyilik üzeresin" diye cevap verdi.[362]

Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayette ise Ümmü Seleme'nin, "Ey Allah'ın elçisi! Ben senin ehlinden değil miyim?!" sorusuna Hz. Peygamber'in, "Sen iyilik üzeresin. Lâkin benim ehlim [sadece]

360 Sünnî ve Şiî hadis kitaplarında yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber Ümmü Seleme'nin evinde iken, "Ey Ehl-i beyt! Allah sizi her türlü manevî kirden (*rics*) arındırmak ve böylece sizi tertemiz kılmak ister." mealindeki 33.Ahzâb 33. ayet nazil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali'yi, Fâtıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i abasının/kisâsının altına alarak, "Allahım! Bunlar benim ehl-i beytimdir. Sen onların hata ve kusurlarını gider ve tertemiz kıl" diye dua etmiştir. Bkz. Tirmizî, "Menâkıb" 31, 60. Bu rivayette sözü edilen beş kişi, İslâmî gelenekte *Âl-i abâ*, *Âl-i kisâ* yahut *Hamse-i âl-i abâ* ve *Pençe-i âl-i abâ* gibi muhtelif isimlerle anılagelmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Âl-i Abâ", *DİA*, İstanbul, 1989, II. 306-307.

361 Tabatabâî, *el-Mîzân*, XVI. 317.

362 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 168; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, V. 138-139; Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Meşhed trs., IV. 187.

bunlardır." şeklinde cevap verdiği kaydedilmiştir.[363] Bu konuda uydurma olması kuvvetle muhtemel gözüken birtakım rivayetler de nakledilmiştir. Mesela, Hz. Ali'ye isnat edilen bir rivayete göre Hz. Osman'ın hilafet döneminde Hz. Ali mescitte bir grup muhacir ve ensara şöyle hitap etmiştir: "Ey Ahali! Biliyor musunuz, Allah, "*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizi her türlü manevî kirden arındırmak ve böylece sizi tertemiz kılmak ister*" ayetini vahyedince Rasûlullah beni, Fâtıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i bir araya topladı; sonra üzerimize bir aba örtüp, "Ey Allahım! Bunlar benim ehl-i beytim ve en yakınlarımdır. Onlara acı veren benim canımı acıtır; onları üzen beni üzmüş olur. Onları her türlü manevî kirden arındırıp tertemiz kıl" diye dua etti. O sırada Ümmü Seleme, "Ey Allah'ın elçisi, ya ben?" diye sordu. Rasûlullah bu soruya, "Sen hayırlı bir kadınsın, ama bu ayet hassaten benimle birlikte kardeşim, iki kızım, iki oğlum ve Hüseyin'in evladından dokuz kişi hakkında nazil oldu. Bu hususta başka hiç kimsenin bizimle birlikte olması söz konusu değildir." diye karşılık verdi. O sırada mescitte bulunan herkes, "Ümmü Seleme'nin böyle söylediğine tanıklık ederiz. Nitekim biz [bu konuda] Rasûlullah'a da sormuş ve o da bize Ümmü Seleme'nin bu sözüyle örtüşen şeyler söylemişti" dedi.[364]

Tabersî, Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Tabatabâî gibi Şiî-İmâmî müfessirlerin özellikle dikkat çektikleri üzere ayetin nüzul sebebine ilişkin bu rivayetlerin büyük bir kısmı Sünnî kaynaklarda da mevcuttur. Mesela, "tevil erbabı ehl-i beyt hakkında görüş ayrılığına düştü" diyen ve bu konuda kendi tercihini açıkça belirtmekten kaçındığı fark edilen Taberî de tathîr ayetinin Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nazil olduğuna dair Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Âişe, Enes b. Mâlik, Ümmü Seleme, Ebü'l-Hamrâ', Vâsile b. el-Eska', Abdulllah b. Vehb, Amr b. Ebî Seleme, Ebü'd-Deylem, Hakîm b. Sa'd gibi sahabe ve tâbiûn âlimlerine atfen bir dizi rivayet aktarmıştır.[365]

Son dönem Şiî müfessirlerden Tabatabâî, tathîr ayetinin Âl-i abâ hakkında nâzil olduğuna dair yetmiş küsur rivayet bulun-

363 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, IV. 188.
364 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, IV. 189.
365 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII. 6-8.

duğunu ve bu rivayetlerin önemli bir kısmının -kırk civarındaki rivayet tarikiyle- Sünnî kitaplarda da kayıtlı olduğunu belirtir. Ayrıca, "Bu rivayetler ayetin kapsamına Rasûlullah'ın eşlerinin dâhil olmasına mâni değildir. Kaldı ki ayetin bağlamı Ehl-i Beyt'in Peygamber eşlerini kapsadığını gösterir." şeklindeki bir itiraza, -muhtemelen Ebû Ca'fer et-Tûsî'den iktibasla,- "Hayır, rivayetlerin birçoğu ve bilhassa Ümmü Seleme hadisi Ehl-i Beyt'in sadece Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile mahdut olduğuna delalet eder" diye cevap verir.[366] Daha sonra ayetin yalnızca Âl-i abâ hakkında nazil olduğu hususunda mevcut rivayetlerin kesin bilgi ifade ettiğini söyler ve nihayet bunun aksi yöndeki görüşü teyit eden bir tek rivayet, dolayısıyla İkrime el-Berberî'ye (ö. 105/723) nisbet edilen bir tek görüş bulunduğuna dikkat çeker.[367]

Bazı Şiî âlimler İkrime'nin bu konuda Hz. Ali'ye husumetten kaynaklanan ideolojik bir tavır takındığını ileri sürerek, onu özellikle İmam Mâlik, Yahya b. Saîd el-Ensârî ve Muhammed b. Sîrîn gibi âlimlerin beyanlarına istinaden cerh etme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda İkrime'nin Haricîlerle düşüp kalktığı ve yalancı biri olduğu gibi hususlara dikkat çekilmiştir[368] ki, gerçekten de Sünnî âlimlerin yazdıkları cerh ve ta'dîl kitaplarında İkrime ile ilgili bu tür bilgiler mevcuttur. Mesela, İbn Hacer'den (ö. 852/1448) öğrendiğimiz kadarıyla İmam Mâlik İkrime'yi sika kabul etmemiş ve ondan hadis nakledilmemesi gerektiğini tembihlemiş, ayrıca Yahya b. Saîd el-Ensârî ve Muhammed b. Sîrîn gibi âlimler de İkrime'nin yalancı olduğunu söylemişlerdir.[369]

Öte yandan Abdullah b. Haris, Abdullah b. Abbas'ın oğlu Ali'nin yanına uğradığında İkrime'yi bir kapıya bağlı vaziyette

366 Krş. Tûsî, *et-Tibyân*, VIII. 341.

367 Tabatabâî, *el-Mîzân*, XVI. 317-318. Taberî'nin tefsirine bakıldığında Ehl-i Beyt'le ilgili ayetin sadece Peygamber eşleri hakkında nâzil olduğu yönündeki görüşün, "İkrime sokaklarda dolaşır ve 'Ey Ehl-i Beyt! Allah sizi her türlü manevi kirden arındırmak ve böylece sizi tertemiz kılmak ister.' ayeti sadece Nebi'nin eşleri hakkında nazil oldu diye nida ederdi." şeklindeki rivayete dayandığı görülmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII. 8. Bunun dışında Saîd b. Cübeyr tarikiyle İbn Abbas'tan nakledilen bir başka rivayette de ayetin sadece Peygamber eşleriyle ilgili olduğu belirtilmiş; fakat Taberi bu rivayeti zikre değer görmemiştir. Saîd b. Cübeyr rivayeti için bkz. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 603.

368 İbn Rüveyş el-Alevî, *Şevâhidü't-Tenzîl li-men Hussa bi't-Tafdîl*, Kum 1996, s. 234-236.

369 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV. 169-170.

görmüş ve "Siz kölelerinize böyle mi muamele edersiniz?!" diye sormuş, Ali de babası İbn Abbas hakkında yalan söylediği için onu bu şekilde cezalandırdığını söylemiştir. Said b. el-Müseyyib ise kölesine nasihat ederken, "İkrime'nin İbn Abbas adına yalan uydurduğu gibi sen de benim hakkımda yalan uydurma" diye ikazda bulunmuştur. Bütün bunların yanında Ali b. el-Medînî, İkrime'yi Haricîliğin Hârûriyye fırkasına, Ata b. Ebî Rabah ve Ahmed b. Hanbel İbâziyye fırkasına, kimileri de Beyhesiyye ve Sufriyye fırkasına nisbet etmişlerdir.[370]

Şiî müfessirler Ehl-i Beyt'e ilişkin görüşlerini, *"[Ey Peygamber!] Sana gelen bu vahiyden sonra her kim İsa hakkında seninle tartışmaya kalkışırsa de ki: 'Gelin, bir araya toplanalım. Ayrıca, biz kendi çocuklarımızı ve kadınlarımızı çağıralım. Siz de kendi çocuklarınızı ve kadınlarınızı çağırın. Sonra hep birlikte 'Allah'ın laneti yalancıların üzerine yağsın.' diye yakarışta bulunalım."*[371] meâlindeki 3.Âl-i İmrân 61. ayetin nüzûlüyle ilgili rivayetle de teyit etmişlerdir. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber Necranlı Hıristiyan heyetiyle yaptığı münazara sırasında vahyedilen mübâhele ayetinin gereğini yerine getirmek üzere heyet üyelerine yalancı ve haksız olan tarafa beddua etmeyi önermiştir. Bu öneri uyarınca Hz. Peygamber Necranlılarla lanetleşmek üzere randevulaşmış ve bu randevuya Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'le birlikte gitmiştir.[372]

370 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Beyrut 1982, XX. 280-283; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, III. 93-97; Tayyar Altıkulaç, "İkrime el-Berberî", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 40-42.

371 Bir telakkiye göre ayette geçeni *enfüsenâ* (kendimiz) lafzı Hz. Ali'ye delalet eder. Çünkü Araplar "amcaoğlu"nu kişinin kendisi olarak isimlendirirler. Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, I. 310.

372 Rivayetler için bkz. Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II. 99-100; Tabatabâî, *el-Mîzân*, III. 264-281; İbn Rüveyş, *Şevâhidü't-Tenzîl*, s. 221-229. Bu konuyla ilgili olarak Sünnî müfessirlerin naklettikleri rivayetlerin çoğunda da Hz. Ali zikredilmiş olmakla birlikte [mesela bkz. Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, I. 310; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 228-232] Taberî'nin Cerîr-Muğîre-Âmir yoluyla naklettiği rivayette Ali'den söz edilmemiştir. Taberî'nin diğer bir rivayetinde kaydedildiğine göre hadisin ravilerinden olan Cerîr, söz konusu olayda Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber'in yakınları arasında yer aldığını ve bu hususta ittifak bulunduğunu hatırlatınca Muğîre, "Hadisi bana nakleden Şa'bî Ali'nin adını zikretmedi. Bunun sebebi, Emevîler'in Ali hakkındaki menfî kanaatleri midir, yoksa nakledilen hadis metninde hakikaten Ali'nin adının geçmemiş olması mıdır, bilmiyorum." şeklinde ilginç bir söz söylemiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 299-300.

Şiî müfessirlerin bu konudaki bir diğer önemli argümanı da, Mehdi Bazergân'ın tespitine göre[373] Mekke döneminin son zamanlarında [vahyin 13. yılı] bir bütün hâlinde nazil olan 42.Şûrâ 23. ayette geçen *kul lâ es'elüküm aleyhi ecran ille'l-meveddete fi'l-kurbâ* ibaresidir. Bu ibarenin anlamına dair Şiî ve Sünnî müfessirlerce birkaç yorum aktarılmıştır. Bir yoruma göre buradaki hitabın muhatabı Kureyş'tir. Bu takdirde Hz. Peygamber Kureyşli müşriklere, "*Ben sizden hiçbir ücret ve mükâfat talep etmiyorum. Sadece aramızdaki akrabalık bağından ötürü bir sevgi ve yakınlık bekliyorum*" veya "*Mademki tebliğ ettiğim davete icabet etmiyorsunuz, bari aramızdaki akrabalık bağının hatırına yakınlık gösterin*" demiş olmaktadır.[374]

Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Cübbâî (ö. 303/915) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi âlimlere isnat edilen ikinci yoruma göre bu sözün muhatabı müminlerdir. Bu takdirde de Hz. Peygamber müminlere, "*Ben tebliğ etmiş olduğum ilâhî mesajlardan ötürü sizden hiçbir ücret talep etmiyorum. Sadece Allah'ı sevmenizi, taat ve salih amellerle O'na yakınlaşmanızı istiyorum*" demiş olmaktadır. Bir diğer yoruma göre ise söz konusu ibare, "*Sizden akrabalarımı sevmekten başka bir karşılık talep etmiyorum*" şeklinde bir mana taşımaktadır.[375]

Türkçe meallere de aynıyla yansıyan bu yorumlar[376] arasında en doğru olanı, "*De ki: Ey Kureyş topluluğu! [Mademki tebliğ ettiğim davete icabet etmiyorsunuz], bari aramızdaki akrabalık bağının hatırına yakınlık gösterin*" şeklindeki yorumdur.[377] Ancak Şiî müfessirler, "*Ben sizden akrabamı sevmenizden başka bir şey istemiyorum*" manasını tercih etmişler[378] ve bu tercihi Ca'fer es-Sâdık ve İbn Abbas'tan gelen bazı rivayetlerle temellendirmişlerdir.

373 Mehdi Bazergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, s. 133.
374 Tûsî, *et-Tibyân*, IX. 159; Tabersi, *Mecmau'l-Beyân*, VI. 49.
375 Tabatabâî, *el-Mizân*, XVIII. 43-47.
376 Mesela bkz. "*Buna karşı sizden yakınlıkta sevgiden başka bir ecir istemem*" [Elmalılı], "*Ben bu (tebliğime) karşı akrabalıkta sevgiden başka hiçbir mükâfat istemiyorum*" [H. Basri Çantay], "*Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir şey istemiyorum*" [Diyanet], "*Ben buna karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Ancak (Allah'a) yaklaşmayı arzu ediyorum*" [S. Ateş].
377 Bu yorumun sıhhatine ilişkin filolojik argümanlar için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXV. 23-26.
378 Tûsî, *et-Tibyân*, IX. 158-159.

Ayetin Medine'de nazil olduğu iddiasına da mesnet teşkil eden bu rivayetlere göre İslâm dini Medine'ye hicretten sonra güçlenince veya Hz. Peygamber veda haccının ardından Medine'ye ulaşınca ensar kendisine maddî yardımda bulunmayı teklif eder. Hz. Peygamber ensarın teklifine olumlu veya olumsuz bir cevap vermek yerine bu konuda ilâhî bir emir beklentisi içinde suskun kalmayı tercih eder. Derken, 42.Şûrâ 23. ayet nazil olur ve bu ayetteki ilâhî buyruk uyarınca ensarın maddî yardım teklifini reddedip kendilerinden yakın akrabasının sevilmesi dışında hiçbir karşılık beklemediğini söyler.[379] Başka bir rivayete göre ise İbn Abbas, "Ey Allah'ın elçisi! Sevmekle yükümlü olduğumuz kimseler kimlerdir?" diye sorar; Hz. Peygamber de, "Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin" diye cevap verir.[380]

Şiî müfessirler mütevatir kabul ettikleri rivayetlerin desteğinde tathîr ayetinin Âl-i abâ hakkında nazil olduğunu ispatta pek zorluk çekmemekle birlikte söz konusu ayetin öncesi ve sonrasındaki hitapların müennes sigasıyla gelmesinden dolayı Ehl-i Beyt'le ilgili ifadenin Peygamber eşlerine delalet etmesi gerektiği fikrini çürütmekte bir hayli zorlanmış gözükmektedirler. Gerçi onlar Ehl-i Beyt'le ilgili ifadenin müzekker sigasıyla zikredilmiş olmasını kendi görüşlerini teyit eden en güçlü delil olarak takdim etmiş[381] ve bu bağlamda Zeyd b. Ali'den, "Bazı cahil insanlar bu ayette Allah'ın Peygamber eşlerini kastettiğini ileri sürüyorlar. Onlar böyle bir görüş serdetmekle hem yalan söylemiş, hem de günaha girmişlerdir. Yeminle söylüyorum ki eğer burada Peygamber eşleri kastedilseydi, tıpkı bir sonraki ayette [33.Ahzâb 34] geçen *vezkurne mâ yutla fî buyûtikünne* ibaresinde olduğu gibi Allah bu ayette de *li-yüzhibe ankünne'r-ricse ve yutahhirakünne tathîran* buyururdu [ama böyle buyurmadı]." şeklinde bir görüş nakletmiş olsalar da, ayetin siyak ve sibakından kaynaklanan siga problemi yine de halli gereken bir müşkil olmaktan çıkmamıştır. Nitekim Şia da bu zorluğun pekâlâ farkında olduğu içindir ki, Muhammed el-Bâkır'dan, "Kur'an tefsirinde insan aklını en

379 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, IV. 372; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VI. 49.
380 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, IV. 373.
381 Tûsî, *et-Tibyân*, VIII. 341; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VI. 49.

fazla zorlayan husus, ayetin evvelinin bir konu hakkında, ortasının başka bir konu hakkında, sonunun ise daha başka bir konu hakkında nazil olmasıdır" şeklinde bir söz nakledilmiş ve böylece 33.Ahzâb 33. ayetin Ehl-i Beyt'le ilgili kısmı siyak ve sibaktan bağımsız bir ifade birimi olarak değerlendirilmiştir.[382]

Tabersî'ye göre, "Ayetin başı ve sonu Hz. Peygamber'in eşleri hakkında. Peki, ortası niçin sadece isimleri zikredilen beş kişi [Âl-i abâ] hakkında?" sorusunun cevabı şudur: "Bunun fasih insanlara ait bir [lisânî] örf olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Nitekim onlar, sözlerinde bazen muhataptan gaibe, gaipten muhataba geçiş yaparlar. Kur'an'ın yanısıra Arapların söz ve şiirlerinde de bununla ilgili birçok örnek vardır. İşte bu yüzden Allah Ehl-i Beyt'le ilgili ifadeden sonra hitabını tekrar Peygamber eşlerine yöneltmiştir."[383]

Son dönem Şiî âlimlerden İbn Rüveyş'e göre ise ayetin bahis konusu olan kısmı bir istitrat (ara söz) veya itiraz/mu'teriza (paranteze alınmış ifade) kabilinden olup Ehl-i Beyt'e yönelik ilâhî ilgi ve ihtimamın lisanî bir göstergesidir. Aksi görüşü savunanlara, "Allah burada Peygamber eşlerini kastedip de ayetteki zamirleri müennes sigasında kullanmaktan acze mi düştü acaba?!" şeklinde bir tarizde de bulunan İbn Rüveyş, tıpkı Tabersî gibi Kur'an, Sünnet ve öz Arapların sözlerinde bu tür istitratların (ara sözlerin) çok sayıda örneğinin bulunduğunu söyler ve Kur'an'dan bir örnek olarak, 12.Yûsuf 29. ayetteki *yûsufu a'riz an hâzâ* (*Yusuf, sen bu olayı unut ve sakın kimseye bundan söz etme*) ifadesinin bir ara söz olduğunu zikreder.[384]

Bu konuda Tabatabâî de benzer şeyler söyledikten sonra Ehl-i Beyt ile ilgili ibarenin -ki Tabatabâî bu ibareyi ayet içinde müstakil ayet olarak telakki etmektedir- Peygamber eşleriyle ilgili ayetlerin arasında yer almasına dair iki ihtimalden söz eder. Birinci ihtimale göre söz konusu ibarenin Kur'an metnindeki yeri bizzat Hz. Peygamber'in emriyle belirlenmiştir. İkinci ihtimale göre ise bu yer Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın cem ve terti-

382 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 168; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, IV. 188.
383 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, V. 139.
384 İbn Rüveyş, *Şevâhidü't-Tenzîl*, s. 264.

biyle ilgili çalışmalar sırasında tayin edilmiştir. Tabatabâî'ye göre *ve-karne fi buyûtikünne* ibaresiyle başlayan 33. ayetteki insicam ve ittisal de bu ihtimali teyit etmektedir. Zira *innemâ yurîdullâh* ibaresiyle başlayan tathîr ayeti, içinde bulunduğu ayetteki cümlelerin arasından çıkarıldığı takdirde bu ayetin (tathîr ayeti) 33.Ahzâb 33. ayet içindeki konumu, tıpkı yenilmesi haram ve helal olan şeylerden söz eden 5.Maide 3. ayette, "*Bugün artık kâfirler dininizi [terk edeceğinizden yana] ümitlerini kesmiş bulunmaktadır*" mealindeki ifadeyle başlayan pasajın mezkûr ayet içindeki konumuyla ayniyet arzetmektedir.[385] Kısaca, Tabatabâî, oldukça zorlama bir yorumla, *innemâ yürîdullah* cümlesiyle başlayan ifadeyi müstakil bir ayet (tathîr ayeti) olarak değerlendirmekte ve bu ayetin siyak-sibaktaki cümleler arasından çıkartılması hâlinde Peygamber hanımlarıyla ilgili 33. ayetin nazmında herhangi bir bozukluk oluşmayacağını söylemektedir.

Öte yandan tathîr ayeti Şiî müfessirlere göre Ehl-i Beyt'in ismetine delalet eder. Çünkü Allah burada Ehl-i Beyt'i her türlü ricsten arındırıp tertemiz kılmak istediğini belirtmiş ve bu iradesini de tahakkuk ettirmiştir.[386] Sözlükte "pis şey" anlamına gelen rics,[387] hem maddî pislik (necaset), hem mecazi olarak günah ya da manevî kir, hem de hata/kusur manasında kullanılır.[388] Bu ayette "her türlü manevî kir" diye karşıladığımız "rics" kelimesine Şiî tefsir kitaplarında batıl inanç, temelsiz düşünce, kötü davranış ve şek/şüphe gibi izahlar getirilmiş,[389] Sünnî tefsirlerde ise günah, fısk, şirk, cimrilik, tamah, şeytan gibi manalara da yer verilmiştir.[390]

Şiî müfessirlere göre Ehl-i Beyt mensuplarının her türlü günah ya da manevî kirden arındırıldığını gösteren unsurlardan biri, ayetteki *innemâ* edatıdır. Bu edat hasr ifade ettiğine göre

385 Tabatabâî, *el-Mîzân*, XVI. 318.
386 Tûsî, *et-Tibyân*, VIII. 340.
387 Râğıb el-İsfahânî'ye göre bir şey tab'an, aklen, dinen (şer') ve/veya her üç yönden rics (pis) olabilir. Mesela leş hem doğal yönden, hem aklen hem de dinen pistir. İçki ve kumar da dinî açıdan -bir telakkiye göre de aklen- ricstir. Nitekim Allah Kur'an'da kâfirleri "pis" (rics) olarak nitelendirmiştir. Çünkü şirk aklen en çirkin şeydir. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 274.
388 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XI. 193.
389 Tabatabâî, *el-Mîzân*, XVI. 318; İbn Rüveyş, *Şevâhidü't-Tenzîl*, s. 265.
390 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XI. 193.

demek ki Allah diğer müminlerden farklı olarak Ehl-i Beyt'i her türlü kötülük ve günahtan arındırmış, inanç ve amele müteallik her türlü hatadan münezzeh kılmış, hatanın yerine hakkı, yani isabet ve doğruyu ikame etmiştir.[391] Ayetteki *innemâ* edatı aynı zamanda Allah'ın Ehl-i Beyt'e müteallik iradesinin gerçekleştiğini gösterir. Nitekim Arapça'da, *innemâ leke indî dirhemün* ifadesi bu sözü söyleyen kişinin cebinde yalnızca bir dirhem bulunduğuna delâlet ettiği gibi, *innemâ fi'd-dâri zeydün* sözü de evdeki yegâne insanın Zeyd olduğuna işaret eder.

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Allah'ın günahlardan arındırma iradesi yalnızca Ehl-i Beyt'e müteallliktir ve bu irade fiilen tahakkuk etmiştir. Çünkü ayette Allah'a atfedilen irade ya salt istemek ya da istemek ve isteğini gerçekleştirmek manasındadır. Bu ikisi dışında üçüncü bir şık yoktur. Ayetteki iradeden maksat, bir şeyi salt isteme/dileme değildir. Çünkü Allah tüm mükelleflerin günahtan arınmasını ister. Bu anlamdaki ilâhî iradenin Ehl-i Beyt'e tahsis edilmesi anlamlı değildir. Oysa ayet Ehl-i Beyt'i medh ve tazim manası içermektedir. Salt iradede herhangi bir övgü ve yüceltme söz konusu olmadığına göre, en doğrusu, Allah'ın Ehl-i Beyt'i her türlü günahtan arındırmayı irade ettiği ve bu iradesini gerçekleştirdiğini söylemektir ki böylece Ehl-i Beyt'in -ve tabii ki onların neslinden gelen imamların, hatta takipçilerinin-[392] ismet sıfatıyla muttasıf oldukları sübut bulmuş olur.[393]

Özetle, Şiî müfessirlere göre Ehl-i Beyt öncelikle Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i kapsar. Bunun yanında, "imam" kabul edilen diğer dokuz kişi de Ehl-i Beyt'e dâhildir. Hz. Peygamber'in hanımlarıyla Fâtıma dışındaki çocukları, Hasan ve Hüseyin dışında kalan torunları ise Ehl-i Beyt'in haricindedir. Âl-i Âbâ diye anılan ilk beş kişinin Ehl-i Beyt'e mensubiyeti, tevatür düzeyine ulaşan hadislerle sabittir. Her ne kadar ilgili ayetin öncesinde ve sonrasında Peygamber eşlerine hitap edilmesinden genel manada onların da Ehl-i Beyt'e dâhil oldukları anlaşılabilirse de Ehl-i Beyt terkibinin zikredildiği ayetin Hz. Peygamber'in eşleri

391 Tabatabâî, *el-Mîzân*, XVI. 312-313.
392 Sultân Muhammed el-Cenâbezî, *Beyânu's-Sa'âde fi Makâmâti'l-'İbâde*, Beyrut trs., III. 246.
393 Tabersi, *Mecmau'l-Beyân*, V. 139.

hakkında değil Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nazil olduğu çeşitli hadislerde belirtilmiştir. Bu hadisler, tathîr ayetinin öncesi ve sonrasıyla irtibatlı olmadığına işaret etmenin yanında Ehl-i Beyt'in Âl-i Abâ'ya münhasır olduğunu göstermektedir. Söz konusu ayette müzekker çoğul zamirin (*küm*) kullanılması da bu görüşü teyit etmektedir. Hz. Peygamber'in Necranlı Hıristiyanlarla karşılıklı lanetleşme (mübâhele) randevusuna giderken yanına sadece Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i alması, yine ona, nübüvvet görevine karşılık yakınlarının sevilmesi dışında hiçbir karşılık beklemediğini belirtmesinin emredilmesi (42.Şûrâ 23) ve bazı hadislerde burada sözü edilen yakınlarının Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin olarak zikredilmesi, Ehl-i Beyt'in Âl-i Abâ'dan ibaret olduğunu teyit etmekte; ayrıca 33.Ahzâb 33. ayetteki *innemâ* edatı Ehl-i Beyt'i arındırmaya yönelik ilâhî iradenin tahakkuk ettiğini göstermektedir.

Sünnî Yorum

Sünnî müfessirler 33.Ahzâb 33. ayette geçen "Ehl-i Beyt" ile kimlerin kastedildiği hususunda üç görüş nakletmişlerdir. İkrime ve -bazı tefsirlerde Saîd b. Cübeyr yoluyla- İbn Abbas'a nisbet edilen bir telakkiye göre Ehl-i Beyt'ten maksat sadece Hz. Peygamber'in eşleridir. Dolayısıyla ayet sadece onlar hakkında nazil olmuştur. Nitekim ilgili ayetin siyak ve sibakında da Peygamber eşlerine hitaben bir dizi ikaz ve uyarıda bulunulmuştur. İbn Abbas ve İkrime el-Berberî'nin yanısıra Atâ, Mukâtil b. Süleyman, Kelbî, Buhârî, İbn Ebî Hâtim ve İbn Asâkir gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir.[394]

"Şiî Yorum" başlığı altında kısmen detaylı olarak aktardığımız ikinci yoruma göre ise Ehl-i Beyt sadece Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i kapsar. Şia'nın ittifakla benimsediği bu görüş Mucâhid, Katâde ve diğer bazı tâbiûn âlimlerine nisbet edilmiş; ayrıca Ümmü Seleme, Hz. Âişe, Ebû Sa'îd el-Hudrî ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden de bu görüşü teyit eden rivayetler nakledilmiştir.[395] İlgili rivayetlerden bir kısmı şöyledir:

394 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 381; Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X. 499.
395 Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, III. 529; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 381.

(1) Ebû Sa'îd el-Hudrî'den: Rasûlullah (s.a.v.), "Bu ayet (tathîr ayeti) beş kişi hakkında nazil oldu: Ben, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma" buyurdu.

(2) Hz. Âişe'den: Nebi (s.a.v.) bir sabah vakti dışarı çıkmıştı. O sırada üzerinde siyah renkli yünden, desenli bir abâ (mırt) vardı. Derken, torunu Hasan çıkageldi. Onu abâsının altına aldı ve tathîr ayetini okudu.

(3) Enes b. Mâlik'ten: Nebi (s.a.v.) altı ay boyunca Fâtıma'nın evine gelip giderdi. Namaz için mescide çıktığı her vakit, "Namaz vakti geldi ey hane halkı! Allah sizi her türlü manevî kirden arındırmak ve böylece sizi tertemiz kılmak ister." diye seslenirdi.

(4) Ebü'l-Hamrâ'dan: Nebi (s.a.v.) zamanında yedi ay boyunca Medine'de bulundum ve onun sabah vakti Ali ve Fâtıma'nın kapısına gelip, "Namaz, namaz! Allah sizi her türlü manevî kirden arındırmak ve böylece sizi tertemiz kılmak ister" dediğine tanık oldum.

(5) Ebû Ammâr'dan: Vâsile b. el-Eska' ile birlikte oturuyorduk. O sırada mecliste bulunan bazı kimseler Ali'nin ismini anıp onun hakkında ileri geri konuştular. Meclistekiler kalkıp gidince Vâsile, "Hele otur, onların ileri geri konuştukları kişi hakkında sana bilgi vereyim" dedi ve ekledi: Ben bir gün Rasûlullah'ın yanında idim. O sırada Rasûlullah'ın yanına Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin geldi. Rasûlullah onların üzerine abasını örttü ve "Ey Allahım! Bunlar benim ehli beytimdir. Ey Allahım! Sen onları her türlü manevî kirden arındırıp tertemiz kıl" diye dua etti. Ben, "Ey Allah'ın elçisi, ya ben?!" diye sorunca, Rasûlüllah, "Sen de benim ehlimdensin" diye karşılık verdi.

(6) Ümmü Seleme'den: [Bir gün] Nebi (s.a.v.) benim yanımda/evimde idi. O sırada evde Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin de vardı. Pişirdiğim bir kap yemeği yiyip uykuya daldılar. Nebi onların üzerine bir aba örttü ve "Ey Allahım! Bunlar benim ehl-i beytimdir. Onları her türlü manevî kirden arındırıp tertemiz kıl" diye yakardı.

(7) Ebû Saîd el-Hudrî ve Ümmü Seleme'den: Tathîr ayeti nazil olunca Rasûlullah (s.a.v.) bir haber salıp Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i yanına çağırdı. Onların üzerine bir aba örtüp, "Ey Allahım! Bunlar benim ehli beytimdir. Ey Allahım! Sen onları her türlü manevî kirden arındırıp tertemiz kıl" diye dua etti. Ümmü Seleme: "Ben onlardan değil miyim?!" diye sorunca Rasûlullah, "Sen hayır/iyilik üzeresin" diye karşılık verdi.[396]

Taberî'nin tefsirine bakıldığında Ehl-i Beyt'in ya sadece Peygamber eşlerini veya Âl-i abâ'yı kapsadığına ilişkin iki görüşün mevcut olduğu görülür. Ancak Taberî'nin çağdaşı Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'ında, "Denildi ki" (*Kîle*) şeklinde aktarılan bir yoruma göre Ehl-i Beyt hem Peygamber eşlerini, hem de onun ailesine mensup erkekleri kapsar. Zeccâc, "Lügat (dil), Ehl-i Beyt lafzının hem kadınlar hem de erkekler için kullanıldığını gösterir" demek suretiyle bu uzlaşmacı yorumu tercih eder.[397] Sonraki dönemlerde Sünnî müfessirlerin ekseriyetince de tercih edilen bu yoruma göre ayet öncelikle Peygamber eşleriyle ilgili olmakla birlikte *innemâ* edatıyla başlayan ifadede müzekker-çoğul zamirinin kullanılması Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in de Ehl-i Beyt'ten olduğunu gösterir. Hz. Ali'nin Ehl-i Beyt'e mensubiyeti ise hem Hz. Fâtıma ile muaşereti, hem de Hz. Peygamber'le mülâzemeti sebebiyledir.[398]

Kurtubî'nin ifadesiyle, "ayetin zahirînden anlaşıldığı üzere Ehl-i Beyt lafzı hem Peygamber'in eşlerini hem de diğer yakınlarını kapsamaktadır. Ayette çoğul müzekker zamir kullanılması Hz. Peygamber, Ali, Hasan ve Hüseyin'in Ehl-i Beyt içinde yer almış olmasından dolayıdır. Erkek ve kadın bir arada bulunduğunda tağlîb sigası, yani müzekker ifade kalıbı kullanılır. Netice itibariy-

396 Bu hadisin bazı varyantlarında Ümmü Seleme'nin sorusuna Hz. Peygamber'in, "Sen zaten ait olduğun yerdesin/konumdasın ve sen benim için hayırlı bir kadınsın." [*enti 'alâ mekânik ve enti ileyye hayrun*] diye karşılık verdiği belirtilmiştir. Bkz. Tirmizî, "Menâkıb" 32. Diğer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII. 6-8; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 483-486; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 61; Tirmizi, "Tefsîr" 34; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 298. Ümmü Seleme hadisi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için ayrıca bkz. M. Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, İstanbul 2001, s. 92 vd.

397 Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut trs., IV. 226-227.

398 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXV. 181.

le, bu ayet Peygamber eşlerinin Ehl-i Beyt'ten olmasını gerektirir. Çünkü ayet onlarla ilgilidir."[399]

Ayette çoğul müzekker zamir kullanılmasıyla ilgili bir diğer Sünnî yorum da şöyledir: Çoğul müzekker zamirin kullanılması, ev reisi olarak Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'in başında yer almış olmasından dolayıdır. Nitekim Hz. İbrahim'in karısına yönelik hitapta da çoğul müzekker zamir kullanılmıştır.[400] Ayrıca, zamirin ait olduğu *ehl* kelimesi müzekker olduğundan buna râcî zamirin de müzekker olması gerekir.[401]

Merhum Elmalılı bu uzlaşmacı görüşü şöyle toparlamıştır: "Kelâm, peygamberin kadınlarına hitap etmekte olduğu için ehli beytten de ilk evvel tedabür eden onlar olur. Lâkin murad yalnız onlar olmadığı anlatılmak için müzekker zamiri olan *küm* ile hitap edilmiştir. Zira İlm-i usulde malum olduğu üzere cemi müennes siygası yalnız müenneslere mahsus olduğu halde cemi müzekker siygası ihtilat hâlinde erkeğe ve kadına tağliben şamil olur. Demek ki Ehli Beyt denilince Peygamberin zevceleriyle beraber evlâdına ve zükur-i inâs mensûbîni hassına dahi şamil olduğu anlatılmak üzere *liyüzhibe anküm* ve *yutahhiraküm* buyurulmuştur. Hazreti Hasan ve Hazreti Hüseyin radıyallahu anhümâ evlâddan olduğu gibi Hz. Ali dahi Hazreti Peygamberin evinde yetişmiş ve Hazreti Fâtıma ile muaşereti dolayısıyla nisbeti hassayı haiz bulunmuş olduğundan o da ehli beyttendir. Lâkin bunların ehli beytten olması Hazreti Peygamberin diğer kızlarının ve onlardan olan evlatlarının dahi ehlibeytten olmasına mâni' değildir belki muktazidir."[402]

Sonuç olarak, Sünnî müfessirler umumiyetle Ehl-i Beyt'in kapsamına hem Âl-i abâ'nın hem de Peygamber hanımlarının dâhil olması gerektiği fikrini savunmuşlardır. Bununla birlikte İbn Kesîr ve Suyûtî gibi bazı müfessirler, ayetin Peygamber eşleri hakkında nâzil olduğu fikrini ön plana çıkarmaya gayret etmişler

399 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 119.
400 11.Hûd 73.
401 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XI. 198.
402 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VI. 3892.

ve fakat yine de Ehl-i Beyt'in sadece onlardan (*ezvâc-ı tâhirât*) ibaret olduğunu söylememişlerdir.

42.Şûrâ 23. ayetteki *el-meveddeh fi'l-kurbâ* ibaresine gelince, Sünnî müfessirler bu tabirin ne anlama geldiği hususunda birkaç görüş zikretmişlerdir. Hatta Şâ'bî'nin, "Birçok insan bu ayet hakkında sorunca biz de İbn Abbas'a bir mektup yazarak ayetteki *el-meveddeh fi'l-kurbâ* tabirinin ne anlama geldiği hakkında bilgi istedik. O da cevaben, Rasûlullah'ın Kureyş kabilesinin her batnıyla akrabalık bağının bulunduğunu belirtti. *Kurbâ* kelimesi burada akrabalık bağı anlamına gelir. Buna göre ayetteki anlam, 'Mademki nübüvvet konusunda bana tâbi olmuyorsunuz, bari akrabalık hususunda tâbi olun.' şeklindedir"[403] sözüne bakılırsa bu tabir daha tâbiûn döneminde anlama sorununa yol açmıştır.

Hz. Hüseyin, Amr b. Şuayb, Süddî ve Said b. Cübeyr'den gelen bir rivayete göre *el-meveddeh fi'l-kurbâ* tabiri Hz. Peygamber'in yakın akrabasının sevilmesini ifade eder. Akrabalığın mahiyeti hususunda ise iki görüş vardır. Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı tefsirinde Sa'îd b. Cübeyr yoluyla İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete -ki bu rivayet zayıf bir senetle İbnü'l-Münzir, İbn Ebî Hâtim, Taberânî ve İbn Merdeveyh tarafından da nakledilmiştir- göre Hz. Peygamber'in akrabası Ali, Fâtıma ve bu ikisinin evladıdır.[404] İkinci telakkiye göre ise müminlerin sevmekle yükümlü oldukları Peygamber akrabası, kendilerine zekât verilmesi haram olan ve sadece ganimetlerden beşte bir pay (humus) ayrılan Haşim ve Muttalib oğullarıdır.[405]

Bazı Sünnî müfessirler bu tabirin sadece Hz. Ali, Fâtıma ve evladıyla ilgili olduğu yönündeki görüşü teyit eden daha başka rivayetlere de yer vermişlerdir. Mesela, Kurtubî'nin naklettiği bir rivayete göre Hz. Ali şöyle demiştir: "İnsanların bana haset etmesiyle ilgili olarak Rasûlullah'a şikâyette bulundum. O da bana, 'Sen cennete ilk giren dört kişiden biri olmayı istemiyor musun?

403 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 15. İbn Abbas'a atfedilen bu yorumun kısmen farklı varyantları için bkz. M. Bahaüddin Varol, "Ehl-i Beyt Sevgisi Nedir? Nasıl Olmalıdır?", *İstem*, yıl: 1, sayı: 2 (2003), s. 113-117.
404 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 603.
405 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 285.

Bu dört kişi ben, sen, Hasan ve Hüseyin'dir. [O zaman] eşlerimiz, bizim sağımız ve solumuzda, zürriyetimiz de eşlerimizin arkasında olacaktır." müjdesini verdi. Bir başka rivayette de Rasûlullah, "Ehl-i beytime zulmeden ve ıtretim hususunda bana eziyet eden kimseye cennet haramdır. Her kim Abdulmuttalib evladından birine bir kötülük yapar ve cezasını (bu dünyada) çekmezse, onun cezasını yarın kıyamet gününde karşılaştığımızda ben vereceğim" demiştir.[406]

İbn Kesîr Hz. Peygamber'in akrabasından Ali, Fâtıma ve evladının sevilmesi gerektiği bilgisini içeren İbn Abbas-Said b. Cübeyr hadisinin isnat yönünden zayıf olduğunu, senetteki Hüseyin el-Eşkâr adlı cahil bir Şii'nin nakletmiş olduğu rivayetle ihticac edilemeyeceğini belirtmiştir. Bunun ardından çok daha önemli bir noktaya işaretle söz konusu ayetin Mekke'de nazil olduğunu, o dönemde ise Hz. Ali ile Fâtıma'nın henüz evlenmediğini -ki bu evlilik hicretin ikinci yılını müteakiben Bedir savaşından sonra gerçekleşmiştir- dolayısıyla Hasan ve Hüseyin'in dünyaya gelmediğini ifade etmiştir.[407]

Bir önceki başlık altında da kısmen detaylı olarak aktardığımız yorumlardan bir diğerine göre ise ayet, "Sizden tek isteğim, güzel amellerle Allah'a yaklaşmaya çalışmanız ve O'nu sevmenizdir" şeklinde bir anlam taşımaktadır. Elmalılı'ya göre ayetin devamında iyilik sahibi olanların iyiliklerinin arttırılacağına ilişkin vaadin yer alması bu yorumu tercihe şayan kılmaktadır.[408]

Hasen el-Basrî'ye nisbet edilen bu son yorum Kur'an'ı nazil olduğu tarihsel bağlamından tecrit etmemiz hâlinde pekâlâ makuldür. Zira Muhammed Esed'in de belirttiği gibi, lafzen, "yakın olanları (*kurbâ*) sevmek" anlamına gelen bu tabiri Hz. Peygamber'in akrabasına hamletmek yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber'in tabiilerinden kendi akrabasını sevmelerini istemesi tamamen kişisel

406 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 16.
407 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 112.
408 Yazır, *Hak Dini*, VI. 4241-4242. Bu üç yorumun haricinde söz konusu tabirin, "Kendi yakınlarınızı sevdiğiniz gibi beni de sevmenizi istiyorum" [İbn Zeyd] ve "Akrabanızı sevmenizi ve sıla-i rahim yapmanızı istiyorum" [Mâverdî] gibi anlamlar içerdiği de ileri sürülmüştür. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 285.

bir taleptir. Mesajın tebliğinde elçinin bu tür kişisel taleplerde bulunması düşünülemez. Ayrıca, *kurbâ* sözcüğüyle ilgili olarak hiçbir mülkiyet zamirinin kullanılmaması bunun herhangi bir kişisel ilişki ile sınırlı olmadığını, tersine bütün insanlık için geçerli olan ortak bir ilişkiye, yani kardeşlik ve dostluk ilişkisine işaret ettiğini göstermektedir.[409] İbn Abbas yoluyla Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "hidayet mesajlarını tebliğ etmeme karşılık sizden hiçbir şey istemiyorum. Sizden tek isteğim, Allah'ı sevmeniz ve taatlerle O'na yakınlaşmanızdır" anlamındaki hadis de Allah'ın buradaki maksadını açıkça ortaya koymaktadır.[410]

Bu yorum ilk bakışta tercihe şayan gibi gözükse de Kur'an'ın nüzulüne sahne olan tarihsel bağlam, Taberî, İbnü'l-Cevzî ve diğer bazı Sünnî müfessirlerin de dikkat çektikleri gibi ilk yorumun daha isabetli olduğunu düşündürmektedir. Buna göre *kurbâ* kelimesiyle ifade edilen nesep yakınlığından maksat Kureyş'le akrabalıktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber burada akrabalık bağından dolayı Kureyşliler'in kendisine eziyet etmemelerini ve akrabalık hukukunu gözetmelerini istemiş olmaktadır. İbn Kesîr'in ifadesiyle ayette şöyle denmek istenmiştir: "Ey Muhammed! Şu Kureyş'in müşriklerine de ki: Bütün bu tebliğ ve nasihatlerime karşılık sizden herhangi bir ücret ve mükâfat talep etmiyorum. Sizden tek isteğim, bana kötülük etmememiz, rabbimin mesajını tebliğ etmem hususunda beni bana bırakmanızdır. Mademki bana [risalet hususunda] yardım etmiyorsunuz; bari akrabalık hürmetine eziyet etmeyin."[411]

Ehl-i Beyt'in ismet ve masumiyeti iddiasına gelince, Sünnî müfessirlere göre Ehl-i Beyt mensuplarının Hz. Peygamber'in neslinden gelme gibi çok büyük bir şerefi haiz oldukları kuşkusuz olmakla birlikte, en nihayet onlar da hata ve nisyan ile malûl birer beşer olup günahtan masum değildir. Kaldı ki ismet sıfatı sadece peygamberlere mahsustur. Ehl-i Beyt'in manen temizlenmesinden söz eden ayet onların masum olduklarını değil, ilâhî

409 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak - A. Ertürk, İstanbul 1996, III. 989 [29. not].
410 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 17.
411 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 111-112.

emir ve yasaklara uydukları takdirde günahlardan arınacaklarını belirtmektedir. Diğer bir deyişle, bu ayette Allah'ın Ehl-i Beyt'le ilgili iradesinin şarta bağlı olarak tahakkuk edeceği, yani emir ve yasaklarına riayet edildiği takdirde onları manevî kirlerden arındıracağı ifade edilmektedir.

Ayetteki ifade ve üslup tarzı, bir kimsenin su içtikleri takdirde susuzluklarının yok olacağını bildiği bir grup insana, "Su içerseniz susuzluğunuz gider" demesine benzemektedir. Bu itibarla Ehl-i Beyt'in arınması Allah'ın emir ve yasaklarına harfiyen uyma ve uygulama şartına bağlıdır.[412] Öte yandan tathîr (arındırma) Kur'an'da diğer müminler için de söz konusu edilmiştir.[413] Şayet Ehl-i Beyt günahsız olsaydı tathîrden bahsetmenin bir anlamı kalmazdı. Kısacası onlar da diğer insanlar gibi ilâhî emirlere uydukları takdirde Allah nezdinde değer kazanırlar; aksi halde Hz. Nuh'un oğlu, Hz. Lût'un hanımı ve Hz. Muhammed'in amcası örneklerinde olduğu gibi, Peygamber soyuna mensup olmaları kendilerine Allah katında hiçbir üstünlük, imtiyaz ve avantaj sağlamaz.[414]

Değerlendirme ve Sonuç

Ehl-i Beyt terkibini ihtiva eden tathîr ayetinin siyak-sibakı dikkate alındığında, bu terkip öncelikle ve özellikle Peygamber hanımlarına delâlet etmektedir. Ayetin sebebi nüzulü olarak nakledilen rivayetler, özellikle de Tirmizî, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbnü'l-Münzir, İbn Merdeveyh, Beyhakî ve Taberânî gibi birçok hadis âlimi tarafından da nakledilen Ümmü Seleme rivayeti dikkate alındığında ise Ehl-i Beyt'in sadece Âl-i Abâ'dan ibaret olduğu görülmektedir. Ancak ayetin Ümmü Seleme rivayetinde anlatılan olaydan önce vahyedilmesi söz konusu rivayetin gerçek sebeb-i nüzul olup olmadığı noktasında şüpheye yol açmaktadır. Bu sebeple ayetin öncelikle Peygamber eşleri hakkında nazil olduğunu -ki siyak ve sibaktaki ayetler de bunu teyit etmektedir-, bunun üzerine Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden addettiği Hz. Ali, Fâtı-

412 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXI. 27.
413 Bkz. 5.Maide 6, 41; 9.Tevbe 103.
414 Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X. 500.

ma, Hasan ve Hüseyin için Allah'a niyazda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Diğer taraftan İkrime'ye isnat edilen görüşün Hz. Ali'ye yönelik menfi bir tavrın tezahürü olması muhtemel gözükmektedir. Nitekim İkrime'nin görüşü Beğâvî gibi bazı Sünnî müfessirlerce zikre değer bile görülmemiş, Taberî ise onun görüşünü Ümmü Seleme ve diğer sahâbilere ait rivayetlerin ardından bir bakıma şaz meyanında zikretmiştir. Buna mukabil İbn Kesîr ve Suyûtî gibi bazı müfessirler, büyük bir ihtimalle, Şia'nın görüşünü teyit ettiği düşüncesiyle bütün bu rivayetleri ikinci sıraya iterek İkrime rivayetini ön plana çıkarmışlardır. Oysa Taberî'nin tefsirinde Ehl-i Beyt'le ilgili ifadenin Âl-i Abâ'ya münhasır olduğuna dair çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Taberî her ne kadar kendi görüşünü belirtmemiş olsa da gerek iki başlık altında naklettiği rivayetlerin oranından, gerekse farklı görüşlerle ilgili rivayetleri nakletme sırasından onun da bu kanaatte olduğu hissedilmektedir.

Sonuç olarak, Ehl-i Beyt terkibi hem Âl-i Abâ'yı, hem de Hz. Peygamber'in eşlerini kapsamaktadır. Çünkü daha önce de işaret edilen bazı ayetlerde Ehl-i Beyt terkibi özelde "evin hanımı", genelde "hane halkı" manasında kullanılmıştır. Bu itibarla birçok Sünnî müfessir tarafından benimsenen uzlaşmacı görüş bizce de makul ve makbuldür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in eşleri ile Fâtıma dışında kalan çocuklarını, ayrıca Hz. Ali'nin Fâtıma'dan doğan Hasan ve Hüseyin dışındaki evladını genel manada Ehl-i Beyt'in kapsamına dâhil etmek gerekir. Şia'nın Peygamber eşlerini ısrarla Ehl-i Beyt'in dışında bırakmaya çalışması kesinlikle yanlıştır. Hatta merhum Elmalılı'nın çok yerinde ifadesiyle, "Selman bizden ve ehli beyttendir hadisiyle intisabı mahsus ile Selman bile ehli beytten sayıldığı halde Peygamberle beytutet eden ezvâcı tahiratın ehli beytten hariç sayılması ne garip bir taassuptur."[415]

Şiî müfessirlerin bazı ayetlerle istidlal biçimlerinde de ciddi sorunlar mevcuttur. Mesela, 42.Şûrâ 23. ayetin Veda haccından dönüşte nazil olduğunu ileri sürmek ve buradan hareketle Hz.

415 Yazır, *Hak Dini*, VI. 3892.

Peygamber'in İslam'a davet ettiği insanlardan bu hizmet karşılığında sadece Ali, Fâtıma ve onların evladını sevmelerini istediğinden söz etmek, kelimenin tam anlamıyla bir anakronizmdir. Çünkü Şûrâ suresi Mekke döneminde nazil olmuştur. Ali ile Fâtıma'nın evliliği ise Medine döneminde vuku bulmuştur.

Şia'nın bu konudaki yanlış tutumlarını zikretmenin yanında şu hakikati de itiraf etmek gerekir ki gerçekten iman etmiş olmak koşuluyla Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden olmak, en azından seçkin, özel bir aileye mensubiyet anlamında bir ayrıcalıktır. Yine itiraf etmek gerekir ki Şiî yorumun etkisiyle şekillenen dar ve özel anlamdaki "Ehl-i Beyt"in annesi olan Hz. Fâtıma, Hz. Peygamber'in nezdinde çok farklı bir konuma sahiptir. Nitekim kaynaklarımızda bu gerçeğe işaret eden sayısız hadis ve rivayet vardır. İlgili rivayetlere göre Hz. Fâtıma onbeş yaşını tamamladıktan sonra onunla önce Hz. Ebû Bekr, ardından da Hz. Ömer evlenmek istediğini belirtmiş, ama Rasûlullah her iki teklife de olumlu cevap vermemiş; daha sonra Hz. Ali Fâtıma'ya talip olmuş ve bu talep Hz. Peygamber tarafından kabul görmüştür.[416] Öte yandan, ilâhî talimat üzere kıyıldığı da söylenen bu nikâhta çok özel bir dua ve niyazda bulunan Hz. Peygamber, Mekke fethedildikten sonra Hz. Ali'nin, Ebû Cehil'in kızı Cüveyriyye ile evlenmek istemesi veya Ebû Cehil'in yakınlarının, kızlarını Hz. Ali ile evlendirmek için izin talep etmesi üzerine Fâtıma'nın kendisinden bir parça olduğunu ve onun üzülmesini istemediğini ifadeyle Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılmamakla birlikte bu evliliğe izin vermeyeceğini, Ali'nin ancak Fâtımâ'yı boşadıktan sonra bir başka kadınla evlenebileceğini söylemiştir.[417] Bu olaydan sonra Hz. Ali, Fâtıma'nın vefatına kadar bir başka kadınla evlenmediği gibi cariye de edinmemiştir.

Bütün bunların yanında Hz. Peygamber'in her fırsatta Ali ve Fâtıma'nın evine gelerek ikisinin arasına oturması, sefere çıkarken en son Fâtıma ile vedalaşıp seferden dönüşünde de ilk olarak

416 Muhibuddîn et-Taberî, *er-Riyâzu'n-Nadire fi'l-Menâkıbi'l-'Aşere*, Beyrut trs., III. 142-144.

417 Bkz. Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebî" 16; "Nikâh" 109.

onunla görüşmesi,[418] kadınlardan en çok Fâtıma'yı, erkeklerden de Ali'yi sevdiğini söylemesi,[419] yine "Fâtıma benim parçamdır; onu sevindiren beni sevindirmiş, onu üzen beni üzmüş olur" demesi,[420] Fâtıma'nın cennetteki kadınların efendisi olacağına ilişkin bir müjde vermesi, diğer yandan Rasûlullah'ın ölümünden -bir rivayete göre- beş buçuk ay sonra vefat eden Fâtıma'yı Hz. Ali'nin yıkaması,[421] nâşının kefene sarılı olarak değil, bir tabut içinde taşınması ve cenaze namazının Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas veya Hz. Ali tarafından kıldırılmış olması, Hz. Peygamber'in neslinin Fâtıma'nın çocukları vasıtasıyla devam etmiş olması, Ehl-i Beyt'e mensubiyetin sıra dışı bir statü olduğunu kabul etmeyi gerektiren göstergelerdir. Kısaca, Ehl-i Beyt, İbn Kesîr'in deyişiyle, "dünya üzerindeki gelmiş geçmiş en şerefli hanenin hem hasep hem nesep yönünden tertemiz zürriyetinden olan insanlardır. Özellikle de tıpkı ataları Abbas ve evladı ile Ali, onun ehl-i beyti ve zürriyeti [örnekliğinde olduğu] gibi sahih ve sarih nebevî sünnete ittiba ettiklerinde çok daha mübarek insanlardır."[422]

Evet, bu sözün doğruluğunda zerre kadar şüphe yoktur; fakat Ehl-i Beyt'in sırf Ehl-i Beyt olmak hasebiyle günahtan masun/masum kılındığına ilişkin Şiî söylemin büsbütün mesnetsiz olduğunda da kuşku yoktur. Zira peygamberlerin bile bazı hatalar yaptıkları ve bu yüzden ilâhî itaba (paylama) muhatap oldukları bizzat Allah tarafından beyan edilmişken Ehl-i Beyt mensuplarının her türlü günahtan masum olduklarını iddia etmenin Kur'an öğretisiyle bağdaşır bir yanı yoktur.

418 Ebû Dâvûd, "Tereccül" 21.
419 Tirmizî, "Menâkıb" 60.
420 Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebî" 12; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 93-94.
421 Ebû Abdillah ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, II. 128.
422 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 113. İbn Kesîr'e ait bu sözün, devlet yönetimini ele geçirdikten sonra Ehl-i Beyt neslini ortadan kaldırmaya çalışan Abbasoğulları'na şamil olmadığını belirtmek gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'AN TARİHİ, KIRAAT ve FÜRÛ-I FIKIHLA İLGİLİ POLEMİKLER

Kur'an ve Tahrif

Giriş

İmâmiyye Şiası ile Ehl-i Sünnet arasındaki en meşhur tartışma konularından biri Kur'an'ın tahrif edilip edilmediği meselesidir. Klasik dönemlerde Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913[?]), Bâkıllânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi muhtelif mezheplere mensup birçok âlim ile geç dönemde Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi bazı Sünnî müfessirler İmâmiyye Şiası'nı Kur'an'ın muharref olduğu iddiasını savunmakla itham etmişlerdir.[1] Bu itham modern zamanlarda çok kere genellemeci bir yaklaşımla Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, İhsan İlahi Zâhir, Musa Cârullah ve Süleyman Ateş gibi birçok isim tarafından da tekrar edilmiştir.[2] Buna karşılık Şiî âlim ve araştırmacılar geçmişten bugüne polemikçi ve aynı zamanda apolojetik bir üslupla tahrif iddiasını reddetmeye çalışmışlar ve özellikle son dönemde bu konuya dair müstakil eserler yazmışlardır. Bu bağlamda Muhammed Hâdî Ma'rifet'in *Siyânetü'l-Kur'ân 'ani't-Tahrîf*, Seyyid Ali Hüseynî el-Mîlânî'nin *et-Tahkîk fi Nefyi't-Tahrîf âni'l-Kur'âni'ş-Şerîf*, Seyyid Murtazâ er-Rızvî'nin *el-Burhân 'alâ 'Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Rasûl Ca'feriyyân'ın *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, Ağa Bü-

1 Bkz. Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ver-Red 'alâ İbni'r-Râvendi*, Beyrut 1993, s. 6; Ebü Abdillah es-Sayrafî, *Nüketü'l-İntisâr li-Nakli'l-Kur'ân*, İskenderiye trs., s. 240; Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (Kâdî Abdülcebbâr), *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965, s. 601; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX. 128; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I. 24-25.

2 Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut trs., II. 27-28, İhsan İlahi Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 88-125; Süleyman Ateş, "İmâmiyye Şiası'nın Tefsir Anlayışı", *AÜİFD*, sayı: XX (1975), s. 152-156.

zürg Tahrânî'nin *en-Nakdu'l-Latîf fi Nefyi't-Tahrîf 'ani'l-Kur'ân*, Seyyid Muhammed Hüseyin eş-Şehristânî'nin *Risâletün fi Hıfzi'l-Kitâbi'ş-Şerîf 'an Şübheti'l-Kavli bi't-Tahrîf*, Abdül'alî el-Kerekî'nin *Risâletün fi İsbâti Nefyi'n-Nakîsati mine'l-Kur'ân*, Abdülhüseyn b. İsa el-Hâirî'nin *Keşfü'l-İştibâh fi Reddi Mûsâ Cârullâh* isimli eserleri zikredilebilir.[3]

Bütün bu eserlerin yanı sıra Şiî-İmâmî müfessirlere ait birçok tefsirin mukaddimesinde de tahrif meselesine değinilmiştir. Bu durum İmâmiyye Şiası'nın tahrif konusunda kendini suçlu hissettiğine dair bir işaret olarak değerlendirilebilir. Nitekim Şiî müelliflerin konuyu ele alış tarzları daha çok bir ibra gayreti gibi gözükmektedir. Bununla birlikte ilgili Şiî kaynakların hemen hepsinde "dinime küfreden müslüman olsa bari" sözünü hatırlatan bir şekilde Ehl-i Sünnet'in de tahrifle itham edildiği belirtilmelidir.[4]

İki taraf arasındaki tahrif polemiğinde Şiî âlimler bir yandan apolojist bir yaklaşımla kendilerine yönelik ithamı reddederken, bir yandan da rövanşist bir tavırla Sünnî hadis ve Ulûm-i Kur'an edebiyatındaki birçok rivayeti Kur'an'ın tahrif edildiğine delil göstermek suretiyle Ehl-i Sünnet'in bu konuda masum olmadığını söylemeye çalışmışlardır. Ancak erken dönem Şiî-İmâmî hadis ve tefsir edebiyatında Kur'an'ın şu veya bu şekilde tahrif edildiğine ilişkin sarih ifadeler bulunduğu için, Sünnî âlimler tahrif polemiğinde genellikle hücum pozisyonunda yer almış, Şiî ulema ise ister istemez kendilerini savunmak durumunda kalmıştır. Ne var ki Sünnî âlimler tahrif meselesinde Şia'yı mahkûm edecek tüm materyalleri gözler önüne serme hususunda gayet titiz davranmalarına mukabil kendi kaynaklarındaki onca problemli rivayeti tenkit ve özeleştiri konusunda aynı titizliği göstermekten ziyade

3 Tahrif iddiasının reddiyle ilgili diğer bazı eserler için bkz. Rasûl Ca'feriyyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân beyne's-Sünne ve'ş-Şia*, Kum 1414, s. 97-111; Aslan Habibov, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2007, s. 136-137; Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996, s. 188-189.

4 Karataş, *Kur'an Tarihi*, s. 190. Çağdaş Şiî araştırmacıların tespitlerine göre Ehl-i Sünnet'e yönelik bu karşıt itham ilk defa erken dönem Şiî kelamcı İbn Şâzân en-Nisabûrî (ö. 260/874) tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Ca'feriyyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, s. 97.

kimi zaman aşırı denebilecek bir tevilci yaklaşımı benimsemişlerdir.

Diğer taraftan kimi Sünnî âlim ve araştırmacıların konuyla ilgili çalışmalarında Şiî literatürdeki tahrif rivayetlerine atfen, "Şia Kur'an'ın tahrif edildiğine inanır" tarzında bir genellemede bulunulmuş, buna mukabil Şiî-İmâmî gelenekte tahrif iddiasını reddeden âlimlerin görüşlerine ya hiç değinilmemiş ya da kısa atıflarla geçiştirilmiştir. Daha açıkçası, Şia'nın tahrife inandığı söylemini tekrarlayan birçok Sünnî araştırmacı Şia aleyhine ne kadar malzeme varsa bunları kullanmaktan çekinmezken, Şiî müelliflerin karşıt görüşlerine yeterince yer vermemenin yanında Sünnî kaynaklarda Kur'an'ın tahrif ve tağyire maruz kaldığı anlamına gelen rivayetleri görmezden gelmiştir.[5]

Kur'an ve tahrif meselesinin bu şekilde ele alınması kuşkusuz ideolojiktir. Ayrıca, tahrif iddiası bağlamında İmâmiyye Şiası'na ilişkin bir genelleme yapmanın isabetli olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü bütün genellemelerin tehlikeli olması bir tarafa, İmâmiyye Şiası diğer pek çok meselede olduğu gibi tahrif meselesinde de homojen bir görünüm arz etmez. Bu yüzden, İmâmiyye Şiası'nın tahrifle ilgili görüşlerine ilişkin değerlendirmelerde bilhassa Ahbârîlik (Ehl-i Hadis) ile Usûlîlik (Ehl-i Rey) arasındaki farklı bakış açısını dikkate alma zorunluluğu vardır.

Tahrifin Mana ve Mahiyeti

Tahrif kelimesi sözlükte "eğmek, meyilli yapmak, döndürmek, bir şeyin şeklini bozmak" gibi anlamlar içeren *h-r-f* kökünden müştak olup "bir şeyi bulunduğu yerden saptırmak, kaydırmak, uzaklaştırmak" yahut "bir şeyi eğip bükmek, değiştirmek, çarpıtmak" manalarına gelir.[6] Arap dilindeki "tağyir" ve "tebdil" lafızlarıyla da yakın anlam ilişkisi bulunan "tahrif" kelimesi yazılı ve/veya sözlü metinle ilgili kullanımında ekleme-çıkarma türünden bir değişiklik yapmak yahut tevil yoluyla nesnel anlamı çarpıtmak gibi anlamlar içerir.[7]

5 Karataş, *Kur'an Tarihi*, s. 90-92.
6 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX. 41-43.
7 Frants Buhl, "Tahrif", *İA*, İstanbul 1979, XI. 667.

Kur'an'da birkaç kez tahriften söz edilir.[8] İlgili ayetlerin tümünde ilâhî hitaba muhatap olan zümre Hz. Peygamber devrindeki Medine Yahudileridir. Müfessirler bu ayetlerde Medine Yahudilerine isnat edilen tahrif fiilini Tevrat'la ilişkilendirmişlerdir. Mesela Fahreddîn er-Râzî, 4.Nisa 46. ayetteki *minellezîne hâdû yuharrifûne'l-kelime 'an mevâdı'ih* (Kimi Yahudiler kelimelerin/sözlerin nesnel anlamlarını çarpıtırlar) ibaresinin tefsirinde bir dizi tahrif şeklinden söz etmiştir. Tahrifin birinci şekli, lafızda değişiklik yapmak ya da lafzın aslî şeklini bozmaktır. Mesela Tevrat'taki recm cezasıyla ilgili ibareyi had cezasına tahvil etmek bu kabildendir. Râzî'ye göre 2.Bakara 79. ayet bu tür bir tahrife işaret etmektedir. Tahrifin ikinci şekli, aslı esası olmayan fikirler temelinde merdut tevillere başvurmak ve birtakım kelime oyunlarıyla kutsal metinlerdeki ibarelerin nesnel anlamlarını çarpıtmaktır. Râzî'ye göre ehl-i bidat kategorisindeki mezheplerin Kur'an'ı kendi görüşlerine uygun biçimde yorumlamaları bu tür bir tahrif örneğidir. Tahrifin üçüncü şekli ise Yahudilerin Hz. Peygamber'den aldıkları bilgileri çarpıtmaları ve yalan yanlış biçimde aktarmış olmalarıdır.[9]

Diğer taraftan, Râzî 4.Nisa 46. ayetteki *yuharrifûne'l-kelime 'an mevâdı'ih* ibaresinin salt yorum tahrifine, 5.Maide 41. ayetteki *yuharrifûne'l-kelime min ba'di mevâdı'ih* ibaresinin ise hem yorum hem lafız tahrifine delalet ettiğini belirtmiştir. Bu görüş Râzî'den önce bazı müfessirlerce de dile getirilmiştir.[10] Bununla birlikte müfessirler genellikle lafızdan ziyade anlam ve yorum tahrifi üzerinde durmuşlardır. Hatta Kurtubî (ö. 671/1273) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi bazı müfessirler ilgili ayetlerin tefsirinde sadece anlam ve yorum tahrifinden söz etmişlerdir.[11] Ne var ki Kur'an, Tevrat'ın mahiyeti ve hangi peygambere gönderildiği konusunda sarih bilgi vermediği gibi, onun tahrifi konusunda da hiçbir şey söylememektedir. Müfessirlerce Tevrat metninin

8 Bkz. 2.Bakara 75; 4.Nisa 46; 5.Maide 13, 41.

9 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 95.

10 Bkz. Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977, I. 530.

11 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 157; VI. 77, 118; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni*, I. 507; II. 23, 58.

tahrifine delil gösterilen ayetlerin siyak-sibakına bakıldığında, bu ayetlerde sözü edilen tahrifin Tevrat'la ilgili olmadığı görülür. Daha açıkçası, Kur'an'da bahsedilen kasıtlı tahrif Tevrat'ın metniyle ilgili değildir. Kaldı ki bir metnin tahrif edilebilmesi için, o metnin orijinal ve otantik formunun mevcut olması gerekir.

Hz. Musa'dan sonraki yüzyıllar boyunca farklı dönemlerde farklı kişiler tarafından derlenen ve Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden uzun zaman önce son şeklini alan Yahudi kutsal kitap koleksiyonunun orijinal vahiy metinlerinden müteşekkil olduğunu söylemek akıl kârı olmadığı gibi Tevrat'ın tahrifinden söz etmek de mümkün değildir. Kısacası, aslı mevcut olmayan bir şeyin tahrifinden söz etmek pek anlamlı olmasa gerektir. Kur'an, Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilerin kutsal kitap koleksiyonlarına Tevrat diye işaret etmekte, fakat Tevrat'ın muharref olup olmadığı meselesi hakkında herhangi bir şey söylememektedir.[12]

Kur'an'da Tahrif İddiasının Tarihsel Kökeni

Kur'an'ın tahrifiyle ilgili iddialar ilk defa aşırı Şiî (Gulât-ı Şîa) çevrelerde seslendirilmiştir. Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin (ö. 100/718) *Kitâbü'l-İrcâ'* isimli eserindeki bilgilere göre Sebeiyye fırkası Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen Kur'an'ın yüzde doksanını gizlediğini ileri sürmüştür.[13] Şiî literatürde Kur'an ve tahrif meselesiyle ilgili rivayetlerin yer aldığı en eski kaynak, Hz. Ali'nin ashabından olduğu söylenen Süleym b. Kays el-Hilâlî'nin (ö. 76/695) Ebân b. Ayyâş vasıtasıyla nakledilen *Kitâbü's-Sakîfe* isimli eseridir. Gerçekte Süleym b. Kays'a ait olmadığı ileri sürülen bu eserin dışında Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'in (ö. 150/767) tefsirinde de tahrif rivayetlerine yer verilmiştir. Ebü'l-Cârûd'un İmam Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/732) nakletmiş olduğu bu tefsir, isnat zincirindeki Kesîr b. Ayyâş isimli ravinin zayıf olduğu gerekçesiyle mevsuk kabul edilmemiştir.[14]

12 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara 2008, s. 99-132.

13 Sönmez Kutlu, "İlk Mürcii Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *AÜİFD*, XXXVII (1997), s. 327; a. mlf., *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 72.

14 Habibov, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*, s. 111-112.

Kaynaklardaki bilgilere göre tahrif konusuna tahsis edilen ilk eserlerden biri ve belki de birincisi İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) ashabından olduğu söylenen Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen es-Sayrafî'nin (ö. 148/765) *et-Tahrîf ve't-Tebdîl*'idir.[15] Diğer taraftan Ebü'l-Abbas en-Necâşî (ö. 450/1068) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi Şiî-İmâmî müelliflerin fihrist ve rical kitaplarında "aşırı" (gâlî) ve "mezhebi/itikadı bozuk" (*fâsidü'l-mezheb*) olarak nitelendirilen Ahmed b. Muhammed es-Seyyârî'nin (ö. 268/882) *Kitâbü'l-Kırâ'ât*'ı (*et-Tenzîl ve't-Tahrîf*) ile Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Kûfî'nin (ö. 352/961) *Kitâbü't-Tebdîl ve't-Tahrîf*'i de konuyla ilgili ilk müstakil eserler arasında zikredilebilir.[16] Bütün bu eserlerde Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi imamlara isnat edilen tahrif rivayetleri ilk dönem İmâmî muhaddislerden Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr el-Kummî'nin (ö. 290/902) *Besâiru'd-Derecât* adlı eserinde de yorumsuz olarak nakledilmiştir. Hicrî 3. asrın sonları ile 4. asrın başlarında yaşadığı tahmin edilen İmâmî veya Zeydî müfessir Furat el-Kûfî'nin (ö. 310/923[?]) günümüze ulaşan tefsirinde de çeşitli tahrif rivayetlerine yer verilmiştir. Keza tahrifle ilgili bazı rivayetler hicrî 3. asrın sonları ile 4. asrın ilk çeyreğinde yaşadıkları bilinen Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919[?]) ile Ebü'n-Nasr el-Ayyâşî'nin (ö. 320/932[?]) tefsirlerinde de nakledilmiştir. Ayrıca, hicrî 4. asrın ilk çeyreğine tanıklık etmiş olan meşhur İmâmî-Ahbârî âlim Ebû Ca'fer el-Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî* isimli ahbar koleksiyonu ile yine aynı asırda yaşamış olan ve Kuleynî'nin öğrencileri arasında yer alan Ebû Abdillah en-Nu'mânî'nin (ö. 360/971) tefsirinde de -ki bu tefsirin Nu'mânî'ye aidiyeti şüphelidir- Kur'an'ın tahrifine dair rivayetlere yer verilmiştir. Bütün bunların dışında Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî'nin (ö. 311/923) *Kitâbü't-Tenbîh*, Ebû Mansûr et-Tabersî'nin (VI/XII. asır) *el-İhticâc*, Feyz-i Kâşânî'nin (ö. 1091/1680) *es-Sâfî fî Tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Sâfî)*, Seyyid Hâşim el-Bahrânî'nin (ö. 1107/1695) *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Seyyid Nimetullah el-Cezâirî'nin (ö. 1112/1700) *Menbeu'l-Hayât*, Sultân Muhammed el-Cenâbezî'nin (ö. 1909)

15 Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Fihrist*, Necef, trs., s. 151; a.mlf., *Ricâl*, y.y., 1415, s. 279.

16 Bkz. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, Kum 1418, s. 80, 265-266; Tûsî, *Fihrist*, 63.

Beyânü's-Sa'âde fi Makâmâti'l-'İbâde isimli eserlerinde de tahrifle ilgili muhtelif rivayetlere rastlamak mümkündür.[17]

Bu bağlamda Mirzâ Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî'nin (ö. 1902) *Faslu'l-Hitâb fi Tahrîfi Kitâbi Rabbi'l-Erbâb* isimli eseri özellikle kayda değerdir. Çünkü bu eser son dönemde Şia'yı Kur'an'ın tahrifine inanmakla suçlayanlar için çok önemli bir delil niteliğindedir. Muhtemelen 1881'de Tahran'da yayımlanmasının ardından büyük tepkilere yol açtığı ve İran'da yasaklandığı söylenen bu eserde Tabersî birtakım ayetlerin standart Kur'an metninde yer almadığını iddia etmiş ve bu iddiasını Şia ve Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki rivayetlerle desteklemiştir. Kur'an metninin cem'i sırasında bazı ayetlerin bir tek sahabide bulunması ve ilgili sahabînin şahitliğinin iki sahabînin şahitliğine denk sayılması gibi bazı tuhaflıkların yanı sıra kimi ayet ve surelerin metin/tilavet düzeyinde nesh edildiğinin ileri sürülmesi, nüzul dönemi sonrasında kimi ayetlerin ibarelerinde takdim-tehirler yapılması, sahabîlerin özel mushaflarında kelime, cümle, ayet ve sure ölçeğinde farklılıklar bulunması ve Hz. Osman'ın özel mushafları yaktırması gibi konularla ilgili rivayetlerden önemli bir kısmını Sünnî kaynaklardan devşiren Tabersî Şia kaynaklarından da yaklaşık 1000 küsur rivayet nakletmiştir. Rasûl Ca'feriyyân'ın tespitlerine göre Mirza Hüseyin et-Tabersî'nin Şiî kaynaklardan naklettiği 1000 küsur rivayetin 600'ü mükerrerdir. 320 küsur rivayet ise Gulât-ı Şia'dan olduğu bilinen Ahmed b. Muhammed es-Seyyârî'den nakledilmiştir. Geri kalan 100 küsur rivayet ise ağırlıklı olarak kıraat farklılıklarıyla ilgilidir. Büyük bir kısmı Ebû Ali et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecmau'l-Beyân* tefsirinde kayıtlı olan bu rivayetlerin dışında diğer bazı rivayetler de esbâb-ı nüzul ve tefsirle ilgilidir.[18]

Gelinen bu noktada Kur'an ve tahrif iddiasının menşeine dair özetle şunlar söylenebilir: Kur'an'da tahrif iddiası ilk defa Gulât-ı Şia diye anılan çevrelerde seslendirilmiş ve bu konuya dair ilk eserler de hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda yine Gulât-ı Şia'ya mensup olduğu söylenen kişiler tarafından telif edilmiştir. Söz konusu

17 Tahrif literatürüne dair geniş bilgi için bkz. Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, s. 110-114.

18 Ca'feriyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, s. 129-135.

eserlerde genellikle İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilmiş olan tahrif rivayetleri İmâmiyye Şiası'nın ilk dönem Ahbârî âlimlerince tenkit süzgecinden geçirilmeksizin nakledilmiştir. Küleynî ve Saffâr el-Kummî gibi Şiî-İmâmî muhaddislerin ilgili rivayetleri tenkitsiz biçimde nakletmiş olmaları Ahbârî gelenekte bilhassa imamlara atfedilen hiçbir haberin/rivayetin heder edilmemesi gerektiği düşüncesinin hâkim oluşuyla izah edilebilir. Daha açıkçası, sırf nakilcilikle meşgul olan ilk dönem muhafazakâr Ahbârîlikteki temel anlayışa göre bir haber, salt haber olmasından ötürü değerlidir. Bu noktada imamlardan gelen bir haberin sübut (isnat) yönünden tenkit süzgecinden geçirilmesi ve böylece sahih olup olmadığının belirlenmesi gibi bir çaba söz konusu değildir. Kaldı ki Ahbârî gelenekteki hâkim anlayışa göre Küleynî'nin *el-Kâfî*, Şeyh Sadûk'un *Men lâ Yahduruhû'l-Fakîh*, Tûsî'nin *Tehzîb* ve *el-İstibâr* isimli eserlerinden oluşan *Kütüb-i Erba'a*'daki tüm haberler sübut yönünden kati, yani sahihtirler.[19]

Tahrifin Boyutları

Erken dönem Şiî-İmâmî kaynaklarda Kur'an'ın hem lafız hem anlam düzeyinde tahrif edildiğine dair birçok rivayet mevcuttur. Lafzî tahrifle ilgili rivayetlerin bir kısmı, çok sayıda ayetin mevcut Kur'an metninde yer almadığı iddiasını içermektedir. Mesela Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde Ca'fer es-Sâdık'ın dilinden aktarılan bir rivayette, Cebrail'in Hz. Muhammed'e getirdiği Kur'an'ın 17.000 ayetten müteşekkil olduğu belirtilmiştir.[20] Aynı eserdeki başka bir rivayete göre Ebü'l-Hasen'in kendisine verdiği bir mushafı inceleyen Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr, Beyyine suresinin ilk ayetinde Kureyş'ten yetmiş kişiye ait isimlerin tek tek zikredildiğini görmüştür.[21] Yine Küleynî'nin naklettiği bir diğer rivayette İmam Muhammed el-Bâkır, "Kur'an'ın tamamını [Allah tarafından] indirildiği şekliyle cem ettiğini ileri süren kimse yalancıdır. Zira Kur'an'ı Allah'ın inzal ettiği şekilde cem ve hıfz eden, sadece Ali ve ondan sonraki imamlardır." demiştir.[22]

19 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Uyar, *Ahbârîlik*, s. 47-85.
20 Küleynî, *el-Kâfî*, II. 634.
21 Küleynî, *el-Kâfî*, II. 631.
22 Küleynî, *el-Kâfî*, I. 228.

Bu üç rivayetten ilkine göre Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'daki 10764 ayet bir şekilde kaybolmuştur. Çünkü bugün elimizdeki Mushaf'ta toplam 6236 ayet mevcuttur. İkinci rivayete göre Beyyine suresinin ilk ayeti de günümüze büyük ölçüde eksik ulaşmıştır. Son rivayet ise Kur'an'ın tam ve otantik şeklinin Ehl-i Beyt imamlarıyla birlikte mezara gittiğine işaret etmektedir.

İlk dönem Şiî-İmâmî hadis ve tefsir kaynaklarında birçok ayetin kısmen tahrif edildiği iddiasına da rastlanır. Umumiyetle İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bu iddiaya göre kısmi metin tahrifine maruz kalan ayetlerin hemen hepsi genelde Ehl-i Beyt ve imamların faziletleri, özelde Hz. Ali ve onun velayeti ile ilgilidir. Mevcut Kur'an metninde Hz. Ali'nin velayetinden ve/veya diğer imamların faziletlerinden söz eden herhangi bir ifadenin bulunmaması, -en azından ilgili rivayetleri üreten kişiler nezdinde- Hz. Ali'nin hilafet hakkını gasp edenlerin birçok ayeti lafız düzeyinde tahrif ve tağyir ettiklerinin bir göstergesidir. Nitekim Ayyâşî'nin tefsirindeki bir rivayete göre İmam Muhammed el-Bâkır, *innellâhestafâ âdeme ve nûhan ve âle ibrâhîme ve âle imrâne 'ale'l-âlemîn* (*Allah Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini seçkin kılıp diğer insanlardan üstün tuttu.*) şeklindeki 3.Ali İmrân 33. ayeti okuyan bir kişiye, "Bu ayette *Âle Muhammed* (Muhammed'in Ehl-i beyti) ibaresi de mevcuttu; fakat bu ibareyi ortadan kaldırdılar" demiştir.[23]

Öte yandan, Kummî tefsirinin mukaddimesinde çeşitli ayetlerin Allah tarafından inzal edilenden farklı ibarelerle Mushaf'a kaydedildiği ileri sürülmüştür. Buna göre 3.Âl-i İmrân 110. ayetin başındaki ibare Allah tarafından *küntüm hayra eimmetin uhricet li'n-nâsi* (*Sizler, insanlara güzel örnek teşkil etmek için ortaya çıkarılmış hayırlı imamlarsınız*) şeklinde inzal edildiği halde standart mushaf metnine *küntüm hayra ümmetin* (*Sizler, insanlara güzel örnek teşkil etmek için ortaya çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz*) biçiminde kaydedilmiştir. Keza 4.Nisa 166. ayetteki *lâkinillâhu yeşhedü bimâ enzele ileyke -fî 'aliyyin-* (*Ne var ki Allah sana -Ali hakkında- indirdiği buyruğa tanıklık eder*) ayeti ile 5.Maide

23 Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyaşî*, I. 192-193. Rivayetin diğer varyantları için bkz. Furât b. İbrâhîm el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, y.y., 1410, s. 78.

67. *yâ eyyühe'r-rasûlü belliğ mâ ünzile ileyke min rabbike -fî 'aliyyin-* (*Rabbin tarafından -Ali hakkında- sana indirilen buyrukları tebliğ et.*) şeklindeki ibareler standart Kur'an metnine muharref biçimde kaydedilmiştir. Benzer şekilde 4.Nisa 168, 6.En'âm 93. ve 26.Şuarâ 227. ayetlerde Ehl-i Beyt'in hakkına tecavüz edildiğini bildiren ifadeler de bir şekilde tahrif ve tağyir edilmiştir.[24]

Bazı Sünnî araştırmacılar ile kimi müsteşrikler Şiî gelenekte muhtelif surelerin tümüyle tahrif edildiği ve/veya Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarda bazı surelere yer verilmediği gibi iddiaların mevcudiyetinden de söz etmişlerdir. Bu yöndeki bir iddiaya göre Allah, 41 ayetten oluşan ve "*Ey iki nura iman edenler!*" diye başlayan bir sure vahyetmiş ve fakat Nûreyn (İki Nur) isimli bu sureye Mushaf'ta yer verilmemiştir. Ayrıca, Allah Hz. Ali'ye itaat ve hürmetin gerekliliğinden söz eden 7 ayetlik bir sure inzal etmiş, ancak Velâye isimli bu sureye de standart Kur'an metninde yer verilmemiştir. Felsefi tasavvufa eğilimli bir sufi olduğu söylenen Muhsin Fânî el-Keşmîrî'nin (ö. 1081/1670[?]) Güney Asya'daki çeşitli dinler ve mezheplerle ilgili *Debistân-i Mezâhib* adlı eserinden alıntılanan bu iki sure(!) ilk defa 1842'de Fransız şarkiyatçı Garcin De Tassy (1794-1878) tarafından tam metin olarak Batı diline çevrilerek yayımlanmıştır.[25]

Kimi şarkiyatçılar Nûreyn ve Velâye surelerini Şia'nın Kur'an'a ilaveleri olarak değerlendirmiştir.[26] Ancak bu değerlendirmenin isabetli olduğunu söylemek güçtür. Çünkü her şeyden önce Muhsin Fanî'nin Şiî-İmâmî olduğuna dair herhangi bir veri mevcut değildir. Dolayısıyla *Debistân-ı Mezâhib*'in Şia'ya ait bir eser olarak kabul edilemeyeceği izahtan varestedir.[27] Gerçi Şihâbüddîn el-Âlûsî, hicrî 6. asırda yaşamış meşhur İmâmî âlim İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî'nin (ö. 588/1192) *el-Mesâlib* (*Mesâlibü'n-*

24 Ebü'l-Hasen Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, I. 22-23.

25 Bu çalışma için bkz. Garcin de Tassy, "Chapitre inconnu du Coran", *Journal Asiatique*, cilt: XIII (1842), s. 431-439.

26 Bkz. William St. Clair Tisdall, "Shi'ah Additions To The Koran", *The Moslem World*, cilt: III (1913), s. 229-230.

27 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Joseph Eliash, "The Shi'ite Qur'an: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation", *Arabica*, cilt: XVI (1969), s. 19.

Nevâsıb) isimli eserinde[28] Velâye suresinin bütünüyle Kur'an metninden çıkarıldığına dair bir iddiada bulunduğundan söz etmiştir.[29] Ancak Âlûsî'nin aktardığı bilginin tahkike muhtaç oluş keyfiyeti bir yana Velâye suresiyle ilgili bu iddiayı genel çerçevede İmâmiyye Şiası'na atfetmek mümkün değildir. Öte yandan, söz konusu iki surenin gerçekte uydurma olduğuna ilişkin tespitler bir tarafa, Şia'nın elindeki Kur'an'da böyle bir iddiayı haklı kılacak en ufak bir emare bulunmadığı gibi kelam ve tefsir gibi alanlarla ilgili temel eserlerinde de bu konuya dair herhangi bir atıf mevcut değildir. Bununla birlikte, İmâmiyye'nin meşhur hadis koleksiyonlarındaki çeşitli rivayetlerde Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya ait iki ayrı mushaftan söz edildiği bilinmektedir. Ancak söz konusu rivayetler Kur'an'ın tahrif edildiği manasına hamledilebilecek bir muhtevaya sahip değildir.

İlk dönem Şiî-İmâmî tefsir kaynaklarındaki rivayet ağırlıklı içerikten hareketle Kur'an'da anlam ve yorum tahrifinden de söz edilebilir. Çünkü bilhassa Kummî ve Ayyâşî gibi müfessirlerin tefsirlerindeki rivayetlere bakılırsa, Kur'an'daki hemen her ayet ya Ehl-i Beyt imamlarının faziletlerine ya da Ehl-i Beyt düşmanlarının reziletlerine dairdir. Nitekim Hz. Ali ve Muhammed el-Bâkır gibi imamlara isnat edilen bazı rivayetlere göre Kur'an'ın üçte veya dörtte biri Ehl-i Beyt, diğer üçte veya dörtte biri de Ehl-i Beyt'in düşmanları hakkında nazil olmuştur.[30] Gelinen bu noktada İmâmiyye Şiasının erken dönemlerde şöyle bir inanışa sahip olduğu söylenebilir: Hz. Ali'nin hilafet hakkını gasp edenler ile onların takipçileri, söz konusu ayetlerin tümünü anlam ve yorum düzeyinde tahrif etmişlerdir."

Kummî'nin tefsirinde herhangi bir surenin yorumlanış tarzına göz atıldığında erken dönem İmâmiyye Şiası'nın tam da böyle bir tahrif iddiasını olumlayan bir bakış açısına sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hatta denilebilir ki Kur'an'ın kavramsal düzeyde

28 Şia'ya muhalif çevreleri eleştirmek maksadıyla telif edilen bu eserin yazma nüshalarından biri Seyyid Nâsır Hüseyin el-Hindî'nin kütüphanesinde, diğer bir nüshası ise Tahran Seyyid Muhammed el-Muhît kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu bilgi için bkz. İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Me'âlimü'l-'Ulemâ*, nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm, Beyrut trs., s. 27, [nâşirin girişi].

29 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I. 25.

30 Bkz. Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I. 20-21.

en ihatalı surelerinden birisi ve belki de birincisi olan Fatiha'daki *sırât-ı müstakîm* tabirini "Hz. Ali ve onu tanıyıp bilmek", *el-mağdub 'aleyhim* ibaresini "Hz. Ali'nin hilafet hakkını gasp edenler" anlamında "sahtekarlar, hilebazlar", *ed-dâllîn* kelimesini de "imamı tanımayanlar" tarzında izah edebilen bir zihniyetin[31] Kur'an'da anlam ve yorum tahrifine inanmadığını söylemek safdillik olsa gerektir. Kaldı ki Ebü'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1992) gibi çağdaş bazı Şiî müfessirlere göre Kur'an'ın anlam ve yorum tahrifine maruz kaldığı inkâr edilemez bir gerçektir. Çünkü Kur'an tarih boyunca mezhebi bozuk kimselerce anlam ve yorum düzeyinde biteviye çarpıtılmıştır.

Hûî'ye göre harf ve hareke düzeyindeki değişiklikler de Kur'an metninin tahrif edildiğine ilişkin bir göstergedir. Bu tür tahrifin en müşahhas delili kıraat ihtilaflarıyla ilgili rivayetlerdir. Öte yandan, Kur'an metnindeki temel yapı muhafaza olunmakla birlikte kelime ve cümle düzeyindeki ekleme ve çıkarmalar da tahrifin başka bir varyantıdır. Tahrifin bu sürümü İslam'ın ilk zamanlarında ve bilhassa sahabe devrinde vuku bulmuştur. Nitekim Osman tüm özel/kişisel mushafları yaktırmıştır. Bu hadise, yakılan mushafların Osman mushafına aykırı olduğunu gösterir. Aksi halde Osman'ın söz konusu mushafları yaktırmasına gerek kalmazdı. Buna göre denilebilir ki ya Osman ya da özel mushafları bulunan sahabiler Kur'an'da tahrif işine imza atmışlardır. Özetle, Osman döneminde kalan ve dolayısıyla günümüze ulaşmayan mushaflarda fazlalık ve eksiklik anlamında bir tahrifin mevcudiyeti kesindir. Bununla birlikte, Osman tarafından istinsah ettirilen ve bugün elimizde bulunan Kur'an metninde herhangi bir fazlalık ve noksanlık söz konusu değildir.[32]

Şiî-İmâmî Gelenekte Tahrif İddiasının Reddi

İmâmiyye Şiası'nın erken dönem hadis ve tefsir edebiyatında yer alan tahrif iddiası ilk defa dolaylı biçimde İbn Şâzân en-Nîsâbûrî'nin (ö. 260/874) *el-İzâh* isimli eserinde reddedilmiştir.

31 Bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I. 41-42.

32 Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs., s. 197-199. Ayrıca bkz. Seyyid Murtazâ er-Rızvî, *el-Burhân 'alâ 'Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Beyrut 1991, s. 234-235.

Bilebildiğimiz kadarıyla bu iddiayı çok sarih biçimde reddeden ilk Şiî-İmâmî âlim ise Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991)'dir. Hicrî 4. yüzyılın sonlarına kadar birçok Şiî âlim Kur'an'da tahriften söz ederken Şeyh Sadûk mensubu bulunduğu Ahbârî ekolün tahrif iddiasını sarahaten veya zımnen olumlayan genel yaklaşımının aksine ümmetin elindeki mushafın tahriften masun olduğunu söylemiştir. Şeyh Sadûk'un ifadesiyle İmâmiyye'nin Kur'an konusundaki inancı özetle şudur:

> Allah tarafından Hz. Muhammed'e vahyedilen Kur'an, iki kapak arasında olan ve hâlihazırda ümmetin elinde bulunan Kur'an'dır. Bunun ötesinde bir Kur'an'ın mevcudiyeti söz konusu değildir. Müslümanların çoğunluğuna [Ehl-i Sünnet] göre Kur'an yüz on dört sureden müteşekkildir. Ancak Şia'ya göre Duhâ ve İnşirah sureleri iki ayrı sure değil tek suredir. Fîl ve Kureyş sureleri de aynı şekildedir. İmâmiyye Şiası'nın "Kur'an mevcut olandan daha fazladır" gibi bir iddiayı savunduğunu söyleyen kimse yalancıdır.[33]

Kur'an'da tahrif iddiasını reddetme anlayışı Şeyh Sadûk'tan sonra da devam etmiştir. Mesela, Şiî kelam ve fıkıh doktrininin Usûlî düşünce ekseninde oluşmasına çok büyük katkıda bulunan Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) *el-Mesâilü's-Sereviyye* isimli eserinde, "İmamların 2.Bakara 143. ayetteki *ve-kezâlike ce'alnâküm ümmeten vasaten* ibaresini *ve-kezâlike ce'alnâküm eimmeten vasaten*, 3.Âl-i İmrân 110. ayetteki *küntüm hayra ümmetin* ibaresini *küntüm hayra eimmetin* şeklinde okuduklarına dair haberler gözünüzün önünde dururken, iki kapak arasındaki Kur'an metninin ziyadesiz ve noksansız biçimde gerçekten Allah kelamı olduğu nasıl söylenebilir?" şeklindeki muhtemel bir itiraza şu mealde bir karşılık vermiştir: "Kıraat farklılıklarıyla ilgili bu haberler/rivayetler haber-i vahid türündendir ve dolayısıyla sıhhatleri sübut bulmuş değildir. Bu yüzden, biz bu rivayetler konusunda tevakkuf ettik ve kendisine uymakla yükümlü olduğumuz mevcut Kur'an metnine sadakatten vazgeçmedik."[34]

Kur'an'da tahrif iddiası Şeyh Müfîd'in öğrencilerinden Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi

33 İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, s. 99.
34 Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, Kum 1413, s. 82-84.

meşhur Şiî kelam ve tefsir âlimlerince de kesin bir dille reddedilmiştir. Tûsî'ye göre Kur'an metninde fazlalık ve noksanlık bulunduğundan söz etmek kesinlikle yanlış ve yakışıksız bir iddiadır. Kur'an'da fazlalık bulunduğu iddiasının asılsızlığı hususunda icma vardır. Kur'an'ın eksik olduğu iddiasma gelince, müslümanlara göre bu iddia da asılsızdır. Nitekim Şia'nın en doğru ve en sahih kabul ettiği görüş budur. Gerçi Kur'an metninde birçok ayetin eksik olduğuna dair Şia ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında çok sayıda rivayet vardır. Ancak bu rivayetler haber-i vahid türünden olup kesin bilgi ifade etmedikleri gibi amel yönünden de bağlayıcı değildir. Bu konuda yapılması gereken en doğru iş, söz konusu rivayetlerle meşgul olmamak ve hiçbirini dikkate almamaktır. Tahrifle ilgili rivayetler sahih olsalar bile bu durum iki kapak arasındaki Kur'an metninin sıhhatini haleldar etmez. Çünkü Kur'an'ın sahih oluş keyfiyeti herkesin malumudur. Bu müsellem gerçeğe itiraz edecek hiçbir müslüman yoktur.[35]

Mecmau'l-Beyân isimli tefsirinin mukaddimesinde Şerîf el-Murtazâ ile Tûsî'nin görüşlerini aktaran Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) de tıpkı selefleri gibi Kur'an'da tahrif iddiasını açıkça reddetmiştir. Tabersî'ye göre gerek İmâmiyye Şiası'na gerek Haşviyye-i Âmme'ye (Ehl-i Sünnet'in ashâb-ı hadis ekolü) mensup kimi insanların Kur'an'da tahrifin vuku bulduğu yolundaki iddialarının ciddiye alınacak bir tarafı yoktur. Ashâb-ı Hadis'in (Ahbâriyye) bu konuda birtakım rivayetler naklettikleri doğrudur; fakat onların sahih oldukları zannıyla naklettikleri rivayetler zayıftır ve dolayısıyla hiçbir kıymet-i harbiyesi yoktur.[36]

İmâmî gelenekte Usûlîliğin kendini iyiden iyiye hissettirmeye başladığı hicrî 4. asrın sonlarından itibaren bilhassa Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ, Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Ebû Ali et-Tabersî gibi meşhur âlimlerin tahrif iddiasını nefyeden görüşleri daha sonraki yüzyıllarda da hâkim görüş olarak varlığını sürdürmüştür.[37] Bu bağlamda Seyyid İbn Tâvûs (ö. 664/1266), İbnü'l-Mutahhar el-Hil-

35 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 3.
36 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 17.
37 Etan Kohlberg, "Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'an", [S. M. Stern, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* içinde], Oxford 1972, s. 216.

lî (ö. 726/1325), Muhammed Bahâuddîn el-Âmilî (ö. 1030/1620), Feyzi Kâşânî (ö. 1091/1680), Hür el-Âmilî (ö. 1104/1693), Muhammed Cevâd el-Belâğî (ö. 1933), Ayetullah el-Milânî (ö. 1395), Muhsin el-Emîn (ö. 1952), Kâşifülğıtâ (ö. 1954), Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (ö. 1981), Muhammed Cevâd Mağniyye ve Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî gibi isimler tahrif iddiasını reddeden diğer birçok İmâmî âlim arasında sayılabilir.[38] Bununla birlikte, bütün bu isimler arasında Feyz-i Kâşânî'nin tahrifle ilgili bakış açısının diğerlerinden biraz farklı olduğu belirtilmelidir. Müteahhir dönem ılımlı Ahbârîler arasında yer alan sufî meşrepli müfessir Feyz-i Kâşânî *es-Sâfî* isimli tefsirinin mukaddimesinde ilkin Kummî'nin tefsiri ve Ebû Mansûr et-Tabersî'nin *el-İhticâc*'ı gibi bazı eserlerden Kur'an'ın tahrifine dair çok sayıda rivayet nakletmiş ve ilgili rivayetlerden bugün elimizde bulunan Kur'an'ın Hz. Peygamber'e indirilen vahiylerin tamamını içermediği şeklinde bir anlam çıktığına dikkat çekmiş; ancak daha sonra rivayet malzemesinin ciddi bir problem teşkil ettiğini söylemiştir.

Ahbârî olmasından dolayı bir yandan ilgili rivayetlerin heder edilmesine gönlü razı olmayan, diğer yandan da Kur'an'ın mevsukiyetine halel gelmesini göze alamayan Feyz-i Kâşânî'ye göre bu meselede halli gereken temel problem şudur: Eğer tahrif gerçekse, bu durumda Kur'an'daki ayetlerin hiçbirine güvenilmez. Çünkü tahrif iddiasının gerçek olduğu varsayımına göre her ayetin tağyir edilmiş olması, dolayısıyla Allah'ın inzal ettiğine aykırı şekilde bulunması muhtemeldir. Böyle bir durumda Kur'an müslümanlar için temel hüccet olma vasfını tamamen kaybedeceği gibi, gerek ona ittiba emrinin gerekse diğer emirlerin hiçbir anlamı da kalmaz. Hâlbuki Allah 41.Fussilet 42. ayette "bâtıl"ın hiçbir şekilde Kur'an'a ilişemeyeceğini bildirmiş, 15.Hicr 9. ayette ise kendi kelamını koruyacağını taahhüt etmiştir. O halde nasıl olur da Kur'an tahrife maruz kalır?! Öte yandan, gerek Hz. Peygamber'den gerekse imamlardan nakledilen meşhur bir hadiste, herhangi bir haberin sıhhatini tespitte Kur'an'a arz yöntemine başvurulması gerektiği bildirilmiştir. Tahrif bir gerçek olarak kabul edildiği takdirde haberleri/hadisleri Kur'an'a arz talimatının hiçbir anlamı

38 Bu alimlerin görüşleri için bkz. Rızvî, *el-Burhân*, s. 239-261.

kalmaz. Şu halde tahrif rivayetleri açıkça Kur'an'a ters düşmekte, dahası Kur'an'ı tekzip etmektedir. Bu yüzden, ilgili rivayetlerin reddedilip fasit olduklarına hükmedilmesi veya bir şekilde tevil edilmesi gerekir.[39]

Feyz-i Kâşânî bütün bu ifadelerinin ardından Kur'an'da tahrifin vukûu muhtemel oluşundan da bahseder. Ancak ona göre tahrif gerçekten vuku bulmuş olsa bile Kur'an'daki temel mana ve mesaja halel getirmeyecek düzeyde vuku bulmuştur. Bu bağlamda bazı ayetlerden Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in isimlerinin hazfedilmesi Feyz-i Kâşânî'ye göre zararsız tahrif kapsamında değerlendirilebilir. Kimi mahzuf ibarelerin tefsir ve beyan kabilinden olması, dolayısıyla Kur'an'ın aslî bir parçasını oluşturmaması da çok uzak bir ihtimal değildir ve bu ihtimal dâhilinde anlam ve yorum tahrifinden de söz edilebilir.[40]

Feyz-i Kâşânî'nin "Kur'an'da tahrif hem var hem yok" şeklinde özetlenebilecek ifadeleri son dönemdeki meşhur Şiî müfessirlerden Sultan Muhammed el-Cenâbezî tarafından daha radikal biçimde formüle edilmiştir. Kur'an'da eksiklik bulunduğuna, dolayısıyla Kur'an metninin muharref olduğuna dair Ehl-i Beyt imamlarından gelen çok sayıda rivayetin varlığına dikkat çeken Cenâbezî, bütün bu rivayetleri "Kur'an'da eksiklik ve fazlalık olması ya da tahrif ve tağyire maruz kalması [anlam ve yorum düzeyinde] Kur'an'la ilgili subjektif tasavvurlara taalluk eden bir keyfiyettir; yoksa Kur'an lafız düzeyinde tahrif ve tağyir edilmiş değildir" şeklinde tevil etmenin tekellüften başka bir şey olmadığını söyler. Diğer taraftan, Cenâbezî'ye göre Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde toplandığı (cem), sahabenin Kur'an'ı tahrif ve tağyirden koruma hususunda çok titiz davrandığı yolundaki söylemler de gerçekte sanı ve kanıdan ibarettir. Çünkü Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem edildiği müsellem değildir. Kaldı ki Kur'an Hz. Peygamber'in risalet dönemi boyunca peyderpey nazil olmuştur. Nitekim kimi ayetler ve surelerin Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl içerisinde nazil olduğuna dair çok sayıda hadis vardır. Sahâbîlerin Kur'an'ı hıfz ve tedris ettikleri doğrudur; fakat onlar

39 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 36-46.
40 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 46.

nüzul döneminde ulaşabildikleri ya da elde edebildikleri kadarıyla Kur'an'ı hıfz ve tedris etmişlerdir. Sahabe neslinin bu yöndeki asıl ihtimamları Kur'an'ın cem ve tertip edilmesinden sonra vuku bulmuştur.[41]

Cenâbezî son kertede Kur'an'da tahrif ve tağyirin muhtemel olduğunu düşünür ve bu yaklaşımın, "Peki o halde en temel dayanak ittihaz ettiğimiz Kur'an bütün mevsukiyetini yitirmez mi? Oysa biz müslümanlar Kur'an'a uymak, hükümlerini uygulamakla mükellefiz. Tahrif ve tağyir edilmiş bir Kur'an'a güvenmek mümkün müdür?!" şeklinde bir itiraza konu olacağına dikkat çektikten sonra meseleyi şöyle sonuca bağlar: "Bahis konusu rivayetler gerçekten olmuş bitmiş bir tahrife delalet etseler dahi söz konusu tahrif Kur'an'ın temel mana ve mesajına halel getirecek nitelikte değildir."[42]

Feyz-i Kâşânî ve Cenâbezî'nin Kur'an'da tahrifi mümkün ve muhtemel gören bu yaklaşımları İmâmiyye Şiası'nın özellikle son dönemdeki hâkim görüşünü yansıtmaz. Şia'nın tahrif meselesindeki hâkim görüşü, Kâşifülğıtâ'nın ifadeleriyle şöyle özetlenebilir: Bugün İslam ümmetinin elinde bulunan Kur'an Allah'ın indirdiği Kur'an olup tahriften, her türlü ziyade ve noksandan masundur. Bunun aksini iddia eden kimse kesinlikle yanlış bir iddianın peşindedir. 15.Hicr 9. ayette Kur'an'ın ilâhî koruma altında olduğu bildirilmiştir. Gerek Şia gerek Ehl-i Sünnet kaynaklarında nakledilen tahrif rivayetleri tümüyle zayıftır. Ayrıca, haber-i vâhid niteliğindeki bu rivayetler kesin bilgi ifade etmedikleri gibi amel yönünden de bağlayıcı değildir. İlgili rivayetler ya makul/makbul bir şekilde yorumlanmalı ya da kaldırıp atılmalıdır.[43]

Özetle, Şiî-İmâmî âlimlerin çoğunluğu Kur'an'da tahrif iddiasını öteden beri reddetmişlerdir. Bu bağlamda Şiî gelenekteki Usûlî âlimler tahrif rivayetlerinin sübut yönünden problemli olduklarına dikkat çekmişlerdir. Rasûl Ca'feriyyân'ın belirttiği gibi Şiî kaynaklarda tahrifle ilgili rivayetlerin bulunması bunların İmâmiyye

41 Cenâbezî. *Beyânü's-Sa'âde*, I. 19.
42 Cenâbezî, *Beyânü's-Sa'âde*, I. 20.
43 Kâşifülğıtâ, *Aslu's-Şîa*, s. 220.

Şiası'nın cumhuru nezdinde sahih addedildiği anlamına gelmez. Daha açıkçası, İmâmiyye Şiası kendi hadis kaynaklarındaki tüm rivayetlerin sahih olduğuna inanmaz. Mesela Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde yer alan ahbarın tümü bilhassa Usûlîlere göre sahih kabul edilmez. Şiî araştırmacıların tespitlerine göre *el-Kâfî*'de yer alan 16.199 haberden 5072 haber sahih, 144 haber hasen, 1128 haber muvassak, 302 haber kavî, 9485 haber ise senet yönünden zayıftır. Kummî'nin tefsirindeki tahrif rivayetlerine gelince, bunlar da kesinlikle muteber değildir. Kaldı ki Kummî'nin tefsiri Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'in tefsiriyle harmanlanmış niteliktedir. Ebü'l-Cârud ise Ehl-i Beyt mektebinden ayrılıp sapkınlığa yönelmiş bir kişidir. Bu yüzden, İmam Ca'fer es-Sâdık onu lanetle anmış, ayrıca birçok rivayette onun Ehl-i Beyt nezdinde makbul bir kimse olmadığı belirtilmiş ve cerh edilmiştir.[44]

Burada bir kez daha belirtilmelidir ki Kur'an ve tahrifle ilgili rivayetlerin önemli bir kısmı aşırılık (gulüv) ve mezhebi bozuklukla itham edilen Ahmed b. Muhammed es-Seyyârî gibi raviler kanalıyla nakledilmiş olması hasebiyle senet/sübut yönünden zayıftır. Ne var ki Ahbârîler bu hususa dikkat etmeyerek Gulât-ı Şia'ya mensup ravilerin rivayetlerini makbul addetmişlerdir. Ancak şu da var ki ilgili rivayetleri makbul ve muteber sayanlar İmâmiyye Şiası içerisinde küçük bir zümredir. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki kimi tahrif rivayetlerindeki içerik kıraat ihtilaflarıyla ilgilidir ve bu rivayetlerin büyük bölümü Sünnî kaynaklarda, bir kısmı da Şiî kaynaklarda nakledilmiştir. Ne var ki gerek kıraat ihtilafları gerekse Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi sahabilerin mushaflarıyla ilgili rivayetlerde ayet olarak zikredilen metinler ümmet nezdinde mütevatir ve meşhur olan Kur'an metnine muhaliftir. Ayrıca, ilgili rivayetlerin tümü haber-i vâhid niteliğindedir. Bu sebeple, bahis konusu rivayetlerde ayet olarak geçen metinlerin Kur'an'dan sayılması mümkün değildir.[45]

Bütün bu izahattan da anlaşılacağı gibi Şia'nın tahrif iddiasını reddediş üslubu büyük ölçüde apolojetiktir. Bunun temel sebebi, Şia'nın bu konuda suçluluk hissetmesi ve ister istemez

44 Ca'feriyyân, *Ükzûbetü Tahrifi'l-Kur'ân*, s. 77-80.
45 Ca'feriyyân, *Ükzûbetü Tahrifi'l-Kur'ân*, s. 80-83.

kendisine güçlü bir savunma refleksi geliştirmesidir. Ancak sonuçta Şiî âlimlerin büyük çoğunluğu Kur'an'da eksiklik, fazlalık ya da tahrif-tağyir bulunduğu fikrini kesin bir dille reddetmektedir. Bizce bu reddediş samimi gözükmektedir. Bu itibarla, kimi Sünnî araştırmacıların tahrif iddiasını reddetme hususunda Şia'nın takiyye yapma ihtimalinden söz etmeleri[46] niyet okuma gibi gözükmektedir. Kaldı ki birçok Şiî âlimin haklı biçimde dile getirdiği gibi, tefsir ve hadis kaynaklarında Kur'an ve tahrifle ilgili rivayetlere yer verilmesi hususunda Ehl-i Sünnet'in sicili de parlak gözükmemektedir.

Ehl-i Sünnet ve Tahrif

Şia'yı Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasına inanmakla suçlayan Ehl-i Sünnet âlimleri kendi kaynaklarında Kur'an'ın şu veya bu şekilde tahrif-tağyir edildiği anlamına gelen ve bir kısmı sahih kabul edilen onca rivayetin hesabını verme hususunda başarılı bir performans sergilememişlerdir. Hatta denilebilir ki tahrif konusunda Şia'yı çok ağır bir dille eleştiren kimi Sünnî ulema, deyim yerindeyse, elin gözündeki çöpü görürken kendi gözündeki merteği görmezden gelmiştir. Sözgelimi, Şihâbüddîn el-Âlûsî, tefsirinin mukaddimesinde bir yandan Şia'nın "Gerçekte Ehl-i Sünnet Kur'an'ın tahrif edildiğine inanır' şeklindeki karşıt ithamını düpedüz yalan ve çirkin bir anlayış olarak niteleyip, "Ehl-i Sünnet Kur'an'ın mütevatir olduğu ve tastamam bir şekilde iki kapak arasında bulunduğu hususunda icma etmiştir" derken, diğer yandan bir çok ayet ve surenin kaybolduğundan söz eden rivayetleri nakletmekte beis görmemiştir. Gerçi Âlûsî söz konusu rivayetlerin -Şiî âlimlerce iddia edildiği gibi- Kur'an'da eksiklik bulunduğu anlamına gelmediğini belirtmiş ve fakat "Ayet olduğu tevatürle sübut bulmayan ve aynı zamanda tilaveti mensuh olan metinler Ebû Bekr devrinde Kur'an'a kaydedilmemiştir. Neshten haberdar olmayan ve arza-i âhirede bulunmayan kimseler söz konusu metinleri Kur'an ayeti sanarak okumuşlardır"[47] şeklinde-

46 Bkz. Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, s. 53.

47 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I. 25-26. Übey b. Ka'b'tan gelen "vadi dolusu altın" rivayeti diğer bazı Sünnî müfessirler tarafından da nakledilmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 94; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, IV. 536; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII. 586-587.

ki izahatı, rivayetlerdeki içerik problemini çözmek şöyle dursun daha da karmaşık bir hale getirmiştir.

Daha önce de kısaca işaret edildiği gibi Ehl-i Sünnet'in meşhur hadis ve tefsir kitaplarında Kur'an'daki birçok ayet ve surenin şu veya bu şekilde kaybolduğuna dair çok sayıda rivayet mevcuttur. Bunlardan bir kısmının İmâmiyye Şiası'nı tahrifle ithamda delil ittihaz edilen rivayetlerle örtüşmesi hem ilginç hem de düşündürücüdür. Mesela, "Kur'an'ın tamamını [Allah tarafından] indirildiği şekliyle cem ve hıfz ettiğini ileri süren kimse yalancıdır" şeklindeki Muhammed el-Bâkır rivayeti tahrif polemiğinde Şia aleyhinde kullanılan en güçlü delillerden birisidir. Ancak ne ilginçtir ki bazı Sünnî kaynaklarda da İbn Ömer'in, "Herhangi biriniz 'Kur'an'ın tamamını elde ettim' demesin. Kur'an'ın tamamına ulaşmak ne mümkün?! Kur'an'dan pek çok ayet yitti gitti..." şeklinde bir söz söylediği belirtilmiştir. Benzer şekilde Hz. Ömer'den de, "Birçok Kur'an ayeti Hz. Peygamber'le birlikte mezara gitti" mealinde bir söz nakledilmiştir.[48]

Muhammed el-Bâkır'a isnat edilen rivayetteki içerikle Hz. Ömer ve İbn Ömer'e atfedilen rivayetlerdeki içerik arasında hemen hiçbir fark yoktur. Aynı şekilde Beyyine suresinin ilk ayetinde yetmiş kişinin isimlerinin tek tek yazılı olduğu bir mushafın varlığından söz eden Şiî rivayet ile aynı surede, "İnsanoğlunun bir vadi dolusu altını olsa ikincisini ister. İki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü ister. Onun gözünü ancak toprak doyurur" mealinde bir ayet bulunduğunu ve fakat bu ayetin sonradan kaldırıldığını (ref') bildiren Übey b. Ka'b rivayeti arasında da hemen hiçbir fark yoktur. Şiî kaynaklardaki bu tür rivayetleri tahrif bağlamında değerlendiren ve bu bağlamda Şia'yı Kur'an'ın tahrif edildiğine inanmakla itham eden Sünnî ulemanın kendi hadis ve tefsir kitaplarındaki rivayet malzemesini nesh teorisiyle izah etmek suretiyle işin işinden sıyrılmaya çalışmış olması ilmî saygınlık açısından geçer not alacak bir tavır değildir.

Esasen Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki rivayet malzemesi Kur'an ve tahrif bağlamında çok vahim bir manzaraya işaret et-

48 Bkz. Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 717-718; a. mlf., *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 558.

mektedir. Nitekim sadece Ahzâb suresiyle ilgili şu rivayetler manzaranın vehameti hakkında yeterli bir fikir vermektedir:

> Hz. Âişe rivayeti: "Peygamber'in hayatta olduğu dönemde Ahzâb suresi 200 ayetlik bir sure olarak okunmaktaydı. Ne var ki [Osman zamanında] mushaf yazıldığında surenin ancak şu an mevcut olan ayetlerine [73 ayet] ulaşılabildi.
>
> Übey b. Ka'b rivayeti: Ahzâb suresi [ayet sayısı bakımından] Bakara suresine denk bir sureydi ve "Evli erkek ile evli kadın zina ettiklerinde, Allah'tan ibretlik bir ceza olarak onları taşlayarak öldürünüz" mealindeki recm ayeti de bu surenin içeriğindeydi.
>
> Zir b. Hubeyş rivayeti: "Übey b. Ka'b bana, 'Senin sayımına göre Ahzab suresi kaç ayet?" diye sordu. Ben, "72 veya 73 ayet" diye cevap verdim. Bunun üzerine Übey, "Hayır! Ahzab suresi [vaktiyle] Bakara suresi kadar uzundu. Nitekim biz o surede recm ayetini de okurduk" dedi.[49]

Kurtubî'nin ifadesine göre Übey b. Ka'b'tan gelen rivayet ilim erbabınca, "Allah Ahzâb suresindeki ayetlerin bugün elimizde bulunanlardan fazlasını kendi katma ref etti" şeklinde yorumlanmıştır. Recm ayetine gelince, bu ayetin metni de ref' edilmiştir. Kurtubî, Allah katına ref' edildiğine inandığı bu ayetin vaktiyle Hz. Âişe'nin odasında bulunan bir sahifede yazılı olduğu ve o sahifeyi koyun, keçi türünden bir evcil hayvanın yediği bilgisini içeren rivayeti Mülhidler ve Râfızîler'in (Şiîler) uydurması olarak değerlendirmiştir.[50] Hâlbuki Hz. Âişe'den gelen rivayet Ehl-i Sünnet'in muteber hadis koleksiyonlarında nakledilmiştir. Rivayetin İbn Mâce (ö. 273/887) tarafından nakledilen varyantına göre Hz. Âişe şöyle demiştir:

> Yeminle söylüyorum ki vaktiyle recm ayeti ile süt emzirme (radâ) ayeti nazil olmuştu. Bu ayetler divanımın altında bulunan bir sahifede yazılı idi. Ne var ki biz Peygamber'in vefatıyla ilgili işlerle meşgul olduğumuz sırada [koyun, keçi türünden] bir evcil hayvan içeri girmiş ve o sahifeyi yemiş...[51]

49 İlk rivayetin diğer varyantında "Osman mushafları yazdırdığında surenin ancak şu an mevcut olan ayetlerine ulaşabildik" ifadesi yer almaktadır. Rivayetlerin farklı varyantları için bkz. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm el-Herevî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, Beyrut 1995, s. 320-321; Kurtubi, *el-Câmi'*, XIV. 76; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, III. 465; Suyûti, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 558-560; a. mlf., *el-İtkân*, 717-718.

50 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 76.

51 İbn Mâce, "Nikâh" 36.

Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Müslim b. Haccâc (ö. 261/874) gibi meşhur Sünnî muhaddislerin de muhtelif varyantlarıyla naklettikleri[52] bu hadiste bahsi geçen iki ayetten ilki (recm ayeti) Zerkeşî (ö. 794/1392), Suyûtî (ö. 911/1505) ve daha birçok Sünnî âlim tarafından hükmü baki tilaveti/metni mensuh, sütkardeşliğine ve evlenme engeli oluşmasına sebep teşkil eden on emzirme (radâ) ayeti ise hem metni hem hükmü mensuh ayet olarak kabul edilmiştir.[53] Buna karşılık İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) radâ ayetinin lafzen mensuh olduğunu, hükmünün baki olup olmadığı meselesinde ise ihtilaf bulunduğunu söylemiştir.[54]

Bizce bu görüşlerin sağlam bir mesnedi ve ilmî değeri yoktur. Çünkü her şeyden önce birtakım ayetlerin lafız ya da nazım itibariyle nesh edildiği iddiası salt varsayıma dayanmaktadır. Aslında bir yandan Kur'an metninin mevsukiyetinde hiçbir şüphe bulunmadığından söz etmek, bir yandan da kimi ayetlerin lafzen nesh edildiğini ileri sürmek, tam da "bindiği dalı kesmek" atasözünün medlulüne karşılık gelir. Daha doğrusu, Hz. Peygamber döneminde ayet olarak okunduğu söylenen kimi metinlerin neden sonra bilinmeyen bir sebeple ortadan kalktığını, dolayısıyla Mushaf'ta yer almadığını söylemek Kur'an metninin bir şekilde tahrif-tağyir edildiğini söylemekle eşdeğerdir.

Sünnî âlimleri bu konuda olmadık teviller üretmeye sevk eden temel unsur, ilgili rivayetlerden bir kısmının başta Buhârî ve Müslim olmak üzere birçok muteber ve meşhur hadis koleksiyonunda nakledilmiş olmasıdır. Söz konusu hadis koleksiyonları Sünnî gelenekte sahih ve güvenilir kabul edildiği için, Kur'an'ın mevsukiyetini zedeleyen rivayetler yok hükmünde sayılamamıştır. Hâl böyle olunca, denize düşen yılana sarılır misali tek çıkar yol olarak nesh teorisine başvurulmuştur.

Mucidi ve icat zamanı tam olarak bilinmeyen nesh teorisi her ne kadar Sünnî âlimlerce bir can simidi gibi kullanılmış olsa da,

52 Bkz. Mâlik, "Radâ" 17; Müslim, "Radâ" 24; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 269.
53 Bkz. Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 35-39; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 705-717.
54 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuh*, Beyrut 1990, s. 146.

sonuçta bu teori çeşitli rivayetlerde ayet oldukları belirtilen metinlerin Kur'an metnine niçin dâhil edilmediği sorusuna ikna edici bir cevap oluşturmamıştır. Kaldı ki bazı rivayetler bu netameli soruya cevap arayışında nesh teorisini çürütür niteliktedir. Mesela, sözde recm ayetiyle ilgili meşhur rivayette Hz. Ömer bu ayeti Kur'an'a yazmama gerekçesini "Şayet insanlar 'Ömer Allah'ın kitabına ekleme yaptı' demeyecek olsalar[dı], vallahi recm ayetini kendi ellerimle [Kur'an'a/Mushaf'a] yazardım" diye açıklamıştır.[55] Diğer taraftan, Leys b. Sa'd'a (ö. 175/791) atfedilen bir rivayete göre Hz. Ömer recm ayetini getirmiş, fakat kendisinden başka bir şahit gösteremeyince Zeyd b. Sâbit bu ayeti Kur'an metnine dâhil etmemiştir.[56] Daha önce aktardığımız Hz. Âişe rivayetinde ise recm ve radâ ayetlerinin Kur'an metninde yer almama sebebi, bu iki ayetin yazılı bulunduğu sahifeyi evcil bir hayvanın yemesine bağlanmıştır.

Sonuçta, neresinden bakılırsa bakılsın, rivayet malzemesindeki problemler nesh teorisiyle izale edilebilecek gibi gözükmemektedir. Sırası gelmişken, "hükmü baki metni mensuh ayet" kategorisine dâhil edilen recm ayetiyle ilgili rivayetlerdeki problemli ifadelere dair kimi izahların ibretlik denebilecek türden oldukları da belirtilmelidir. Mesela, Hz. Ömer'in "Şayet insanlar 'Ömer Allah'ın kitabına ekleme yaptı' demeyecek olsalar[dı], vallahi recm ayetini kendi ellerimle Mushaf'a yazardım" sözünün problemli olduğunu belirten Zerkeşî'ye göre Hz. Ömer'in sözde recm ayetini Kur'an'a yazmama sebebi, halkın dedikodusundan korkup çekinmesi değil, muhtemelen recm ayetiyle ilgili bilginin haber-i vâhid türünden olduğuna, dolayısıyla haber-i vâhidle Kur'an'ın sübut bulmadığına inanmasıdır.[57]

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, "Bir ayetin hüküm yönünden sabit, metin yönünden mensuh olmasının hikmeti nedir?" sorusuna ilişkin kimi izahlar da ibretliktir. Mesela, İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre bir ayetin hükmü baki kaldığı halde metninin nesh edilmesindeki hikmet, müslümanların Kur'an

55 Bkz. Buhârî, "Ahkâm" 21.
56 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 185.
57 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 36; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 718.

metninde bulunmayan bir ayetin hükmünü hiç tereddütsüz uygulayıp uygulamayacaklarını, dolayısıyla ne ölçüde itaatkâr davranacaklarını ortaya çıkarmaktır.[58]

Suyûtî'nin "hükmü baki tilaveti mensuh" ayetlerle ilgili hikmet teorisi de en az bir önceki kadar ibretliktir. Şiî araştırmacı Rasûl Ca'feriyyân'ın "gülünç" olarak nitelediği bu teoriyi[59] Suyûtî şöyle formüle etmiştir: "Bu konuda aklıma güzel bir nükte geldi. Recm ayetinin metin düzeyinde nesh edilip hükmünün baki kılınma sebebi, ilgili ayetin -her ne kadar hükmü baki olsa da- Mushaf'ta tilavet ve kitabetinin yaygınlık kazanmamış olması hasebiyle ümmetin işini kolaylaştırmaktır. Çünkü recm en sert ve en zorlu şer'î hüküm, en ağır had cezasıdır."[60]

Suyûtî her ne kadar "recm en sert hüküm, en ağır ceza" demiş olsa da akla seza hikmet teorisinden anlaşıldığı kadarıyla gerçekte "ağır" olarak nitelenmesi gereken, evli zinakârları taşlayarak öldürme hükmü değil, bu hükmü içeren ayetin bir satırlık ibaresini Mushaf'a yazıp okumaktır. Çünkü mensuh olan, recm ayetinin hükmü değil metnidir. Buna göre denebilir ki Allah bir satırlık recm ayetini lafzen ortadan kaldırmakla ümmetin Kur'an okuma-yazma işini epey kolaylaştırmıştır(!)

Özetle, Hz. Peygamber'in "Falan ayet salt metin ya da hem metin hem hüküm yönünden mensuhtur" mealinde bir tek beyanı mevcut olmadığına göre, Sünnî gelenekte yaygın kabul gören "hükmü baki metni mensuh ayet" telakkisi tamamen varsayıma dayanmakta ve dolayısıyla çağdaş Şiî müfessir Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin de belirttiği gibi, herhangi bir ayetin lafzen nesh edildiğini kabul etmek ile Kur'an'ın tahrif ve tağyire maruz kaldığını söylemek sonuçta aynı kapıya çıkmaktadır. Bunun içindir ki Hûî, "ayetlerin lafzen nesh edilmesini caiz gören çoğunluk Sünni ulemanın 'Kur'an tahrif edilmiştir' fikrini benimsediklerini iddia etmenin pekâlâ mümkün olduğunu söyler.[61] Rasûl Ca'feriyyân ise metni mensuh ayet teorisinin geç dönemde uydurulduğunu

58 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 37.
59 Ca'feriyyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, s. 67.
60 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 722.
61 Hûî, *el-Beyân*, s. 205-206.

belirttikten sonra bu teorinin Ehl-i Sünnet kaynaklarında bazı surelerin eksik olduğu yahut bazı ayetlerin kısmen veya tamamen ortadan kalktığı yolundaki rivayetlerin sahih sayılmasından dolayı ihdas edildiğine dikkat çeker.[62]

Bütün bu tespit ve değerlendirmeler ışığında denilebilir ki kimi ayetlerin metin/tilavet yönünden mensuh olduğunu söylemekte beis görmeyen Sünnî ulema Kur'an ve tahrif konusunda Şia'yı hesaba çekmeden önce kendi hadis ve tefsir literatüründeki rivayetlerin hesabını vermek durumundadır. Zira Sünnî âlimler her ne kadar "tek harfi bile değişmemiş Kur'an" tarzında bir romantik mevsukiyet tanımı geliştirmiş olsalar da Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili eserlerindeki içerik baştan sona problemlidir. Daha sarih biçimde söylemek gerekirse, Kur'an tarihiyle ilgili tüm klasik eserlerde yer alan recm ayeti rivayetinden başka birçok rivayet bugün elimizde bulunan Kur'an metninin eksik olduğunu söylemektedir. Şöyle ki muhtelif sahâbilerden gelen bir dizi rivayet, "Biz *sebbeha* diye başlayan surelerden birine benzer bir sure okurduk. Daha sonra o sure bize unutturuldu"; "Tevbe suresine benzer bir sure inzal edilmişti; ancak o sure bilahare ortadan kaldırıldı"; "Vitr namazında okunan iki dua aslında metinleri nesh olunan ve fakat hafızalarda baki kalan Hal' ve Hafd isimli iki suredir"; "Bi'r-i Maûne vakasında şehit düşenler hakkında bir ayet nazil olmuştu, ama daha sonra o ayet kaldırıldı" şeklinde ifadeler içermektedir.[63] Bir kısmı Buhârî ve Müslim gibi en muteber hadis kaynaklarında yer alan bu rivayetlerin ne anlama geldiği izahtan vareste olsa gerektir.

Haddizatında rivayet malzemesindeki problemler Kur'an ayetlerinin ilk defa ne zaman yazıya geçirildiği meselesiyle başlar, ardından Kur'an'ın ilk defa kim tarafından cem edildiği meselesiyle devam eder; derken Hz. Ömer'in "Kur'an'ı iki kapak arasında cem edelim" teklifiyle başlayan süreçte oldukça çetrefilleşir ve nihayet Hz. Osman devrindeki istinsah faaliyetiyle ilgili kimi rivayetler sebebiyle büsbütün karmaşık bir hâle gelir. Kur'an tarihiyle ilgili problemler yumağını açmak söz konusu olduğunda, ilkin Mek-

62 Ca'feriyyân, *Ükzübetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, s. 64.
63 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 717-722.

ke döneminde ayetlerin ne zaman yazılmaya başlandığı veya en azından nübüvvetin ilk beş yılında ayetlerin nasıl ve kim(ler) tarafından yazıldığı sorusuna henüz cevap bulunamadığı ve muhtemelen bundan sonra da bulunamayacağı belirtilmelidir. İkinci olarak, Kur'an'ın ilk defa kim tarafından cem edildiği sorusunun da ümmetin tüm fertlerince kabul edilebilecek bir cevabının bulunmadığı söylenmelidir. Zira kaynaklardaki kimi rivayetlere Kur'an ilk defa Hz. Ebû Bekr, kimi rivayetlere göre Hz. Ömer, kimi rivayetlere göre Hz. Ali, kimi rivayetlere göre de Ebû Huzeyfe'nin kölesi Ebû Abdirrahmân Sâlim tarafından cem edilmiştir.[64]

Diğer taraftan, Kur'an tarihiyle ilgili tüm kaynaklarda yer alan meşhur rivayete göre Hz. Ömer Kur'an'ın cem edilmesine ilişkin teklifini, hicrî 11. yılın sonlarında veya hicrî 12. yılın başlarında gerçekleşen Yemâme savaşında birçok hafız sahabinin şehit düşmüş olmasıyla gerekçelendirmiştir. Bu gerekçeden hareketle Hz. Peygamber döneminde çok sayıda sahabinin Kur'an'ı hıfz etmiş olduğu söylenebilir. Oysa sahih hadis mecmualarındaki bir dizi rivayette Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka'b ve Ebû Zeyd gibi birkaç hafız sahâbîden söz edilmiştir.[65] Hâl böyle iken kimi kaynaklarda Yemâme savaşında 700 kadar hafız sahabinin şehit düştüğü belirtilmiştir.[66] Öte yandan, mademki Kur'an Hz. Peygamber hayatta iken vahiy kâtipleri tarafından muntazam bir şekilde yazıya geçirilmiş ve hatta birçok Sünnî âlime göre ayetlerin yazıldığı malzeme Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edilmiş; o halde Hz. Ömer ne diye hafız sahabilerin savaşta şehit düşmesiyle Kur'an'ın yok olup gideceği endişesine kapılmıştır?! Rivayete göre mademki Zeyd b. Sâbit, Hz. Peygamber ile Cibril arasında gerçekleşen sunumların sonuncusunda (arza-i âhire) hazır bulunmuştur; o halde niçin Kur'an'ı cem ettiği sırada 9.Tevbe 128-129. ayetlerin Mushaf tertibindeki yerini belirlemede müteredditt davranmıştır. Rivayetlere göre mademki Zeyd b. Sâbit on beş günde İbrancayı, on yedi günde Süryancayı öğrenecek

64 Geniş bilgi için bkz. Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, İstanbul 2007, s. 172-176.

65 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 8; "Menâkibü'l-Ensâr" 17; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 116.

66 Bedrüddin el-Aynî, *'Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut trs., XXIV. 264.

kadar zeki[67] ve üstelik Hz. Peygamber tarafından "Kur'an'ı en iyi bilen sahabi" olarak nitelendirilen bir kişiymiş,[68] o halde Kur'an'ı cem ettikten sonra ne diye şu tuhaf sözleri söylemiştir:

> Mushaf'ı yazım işini bitirince şöyle bir gözden geçirdim; ancak Mushaf'ta 33. Ahzâb 23. ayeti bulamadım. Derken, bu ayeti muhacirlere sordum ve fakat onların hiçbirisinde bulamadım. Sonra Ensar'a sordum, onlarda da bulamadım. Nihayet, ayeti Huzeyme b. Sâbit'te buldum ve Mushaf'a yazdım. Daha sonra Mushaf'ı yeniden kontrol ettim. Bu defa da Tevbe suresinin son iki ayetini [9.Tevbe 128-129] bulamadım. Muhacirlere bu iki ayeti de sordum; ancak hiç kimsede bulamadım. Ardından Ensar'a sordum, onlarda da bulamadım. Derken, bu iki ayeti de yine Huzeyme isimli başka birinde buldum ve Berâe suresinin sonuna kaydettim. Huzeyme'de bulduğum ayetler [iki ayet değil de] üç ayet olsaydı ayrı bir sure tertip ederdim. En sonunda [Mushaf'ı] bir kez daha gözden geçirdim ve herhangi bir eksiklik tespit edemedim.[69]

Zeyd b. Sâbit'in, "Şayet bunlar üç ayet olsaydı ayrı bir sure tertip ederdim" sözü diğer bazı rivayetlerde Hz. Ömer ve Hz. Osman'a nisbet edilmiştir.[70] Mushaf'taki ayet tertibinin tevkîfî olduğuna dair hâkim görüşe karşıt delil teşkil eden bu rivayetler, "Acaba Zeyd b. Sâbit'in gözünden kaçan ve dolayısıyla bugünkü Kur'an metninde yer almayan başka ayetler de var mı?" sorusunu akla getirmesinin yanında daha başka problemler de içermektedir. Bunlardan biri, 33.Ahzâb 23. ayet ile 9.Tevbe 128-129. ayetlerin Mushaf'ta yer almayışının ne zaman fark edildiği meselesidir. Ne var ki mevcut rivayet malzemesi bu meselenin vuzuha kavuşturulmasına da imkân vermemektedir. Bu konuyla ilgili diğer bir problem, 33.Ahzâb 23 ve 9.Tevbe 128-129. ayetleri getiren sahâbînin kim olduğu meselesidir. Rivayetlerin bir kısmında söz konusu sahabinin ismi Ebû Huzeyme el-Ensârî, bir kısmında Huzeyme el-Ensârî, bir kısmında Ebû Huzeyme künyesiyle maruf olan İbn Evs b. Yezîd b. Esram b. Sa'lebe b. Ğunm b. Mâlik b. en-Neccâr, diğer bir kısmında ise Huzeyme b. Sâbit olarak

67 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1957, II. 358-359.
68 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, Kahire 1971, II. 593.
69 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 49.
70 İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Leiden 1937, s. 30-31.

geçmektedir.[71] Bir telakkiye göre bütün bu isimler aynı kişiye,[72] başka bir telakkiye göre ise iki farklı kişiye delalet etmektedir.[73] Kurtubî'ye göre 9.Tevbe 128-129. ayetleri getiren sahabinin adı Ebû Huzeyme el-Ensârî, 3.Ahzâb 23. ayeti getiren sahabinin adı ise Huzeyme b. Sâbit'tir.[74]

Ebû Huzeyme el-Ensârî veya Huzeyme b. Sâbit'le ilgili bir diğer problem de bu isimlerle anılan kişinin getirdiği ayetlerin Mushaf'a kaydedilmesinde "iki şahit kuralı"nın askıya alınması ve/veya geçersiz kılınmasıdır. Belli ki iki şahit kuralı zorunlu olarak ihlal edilmiştir; çünkü gerek 33.Ahzâb 23. ayet gerekse 9.Tevbe 128-129. ayetler her nasılsa yazılı metin halinde sadece bir tek sahabide bulunmuştur. Ne var ki Sünnî ulema iki şahit kuralının zorunlu olarak ihlal edildiğini açıkça itiraf etmek yerine bu ihlale "zü'ş-şehâdeteyn" diye ilginç bir kılıf uydurma yoluna gitmiştir. Bu kılıfa göre Ebû Huzeyme ve/veya Huzeyme b. Sâbit isimli sahabinin şahitliği vaktiyle Hz. Peygamber tarafından iki kişinin şahitliğine denk (zü'ş-şehâdeteyn) sayılmıştır.[75] Ancak ne ilginç tevafuktur ki Zeyd b. Sâbit'in onca muhacir ve ensarda bulamadığı ayetlerin hepsi de şahitliği iki kişinin şahitliğine denk sayılan bir sahabide bulunmuştur.

Ebû Huzeyme rivayetleri Sünnî âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından sahih sayılmış ve dolayısıyla problemli içerikleri kimi zaman tekellüflü yorumlarla izale edilmeye çalışılmıştır. Ancak mevcut yorumlardan hiçbiri ikna edici olmadığı için, kimi müsteşrikler Ebû Huzeyme'nin getirdiği ayetlerin Mushaf'a yazımındaki kural ihlalini cem faaliyetinde keyfî bir tasarruf olarak değerlendirmişlerdir.[76] Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) gibi bazı Sünnî âlimler asırlar öncesinden böyle bir eleştirel değerlendirmeyle yüzleşileceğini fark etmiş olmalı ki Zeyd b. Sâbit'in

71 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 8; "Ahkâm" 51; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 10; Kurtubi, *el-Câmi'*, I. 41; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bâri*, IX. 12.

72 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1984, III. 121.

73 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 46.

74 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 41.

75 Mevzu olduğunu düşündüğümüz "zü'ş-şehâdeteyn" rivayetinin muhtelif varyantları için bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 215-216; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 1972, VIII. 366-367.

76 Theodor Nöldeke-Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, çev. Muhammed Sencer, y.y., 1970, s. 25.

Mushaf'ı yazma işini bitirdikten sonra bir ayeti bulamadığından söz eden rivayetle ilgili tahlilinde ilkin bu nev-i şahsına münhasır rivayetin çoğu insanlar tarafından uydurma, birçokları tarafından da muzdarib kabul edildiğini belirtmiş ve ardından özetle şunu söylemiştir: "Sahih kabul edilse bile rivayetteki muhteva kayıp ayet probleminin hem Hz. Ebû Bekr döneminde hem Hz. Osman döneminde yaşandığına delalet etmekte ve bu çelişki rivayetin reddedilmesini gerektirmektedir."[77]

Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili rivayet malzemesindeki kayda değer problemlerden biri de Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetine gerekçe oluşturan kıraat ihtilaflarıdır. Rivayetlerden kaynaklanan bir diğer ciddi problem ise bazı ayetlerdeki yazım hatalarıyla ilgilidir. Hz. Osman, Hz. Âişe ve İbn Abbas gibi meşhur sahâbîlerden gelen birtakım rivayetler Kur'an metninde lahn bulunup bulunmadığı meselesinin sahabe devrinde tartışıldığını göstermektedir. Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *Fezâilü'l-Kur'ân*'ı, Said b. Mansur'un (ö. 227/841) *es-Sünen*'i (*el-Musannef*), İbn Hanbel'in (ö.241/855) *el-Müsned*'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*'ı, Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı ve İbn Ebî Dâvud'un (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif*'i gibi birçok klasik kaynakta yer alan muhtelif rivayetlerden birine göre mushafları inceleyen Hz. Osman istinsah komisyonuna şöyle demiştir:

> İyi iş çıkarmışsınız; [lakin] mushafta bazı yazım hataları görüyorum; ancak bunları olduğu gibi bırakınız. Çünkü Araplar bu hataları dilleriyle düzeltirler. Şayet ayetleri yazdıran Hüzeyl kabilesinden, yazan da Sakîf kabilesinden olsaydı kuşkusuz bu tür hatalar yapılmazdı.[78]

Hişam b. Urve'den gelen başka bir rivayette ise Urve b. Zübeyr Hz. Âişe'ye, *in hâzânî lesâhirânî* [20.Tâ-hâ 63], *el-mukîmîne* [4.Nisa 162] ve *es-sâbiûn* [5.Maide 69] lafızlarındaki lahinler hakkında bir soru sormuş, Hz. Âişe de 20.Tâ-hâ 63. ayette *inne*nin ismi olan *hâzâni* kelimesinin mansub olarak *hâzeyni* şeklinde yazılması gerekirken merfu; 4.Nisa 162. ayette geçen *el-mukîmîne* kelimesinin

77 Sayrafî, *Nüketü'l-İntisâr*, s. 331.
78 İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, II, 32-33.

kendisinden önceki *er-râsihûne*ye atfen merfu olması gerekirken mansub; 5.Maide 69. ayetteki *es-sâbiûne* kelimesinin ayetin başındaki *inne*nin ismine matuf olarak *es-sâbiîne* şeklinde olması gerekirken niçin merfu olarak yazıldığına ilişkin bu soruya, "Yeğenim! Kâtipler yanlış yazmışlar" mealinde bir cevap vermiştir.[79]

Son olarak, zalim diye şöhret bulan Emevi valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî'nin (ö.95/714) Kur'an metniyle ilgili çalışmalarından söz eden rivayetlerin de ciddi bir probleme işaret ettiği belirtilmelidir. Zira İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbü'l-Mesâhif* isimli eserinde Abbâd b. Süheyb ve Avf b. Ebî Cemîle tarikiyle nakledilen bir rivayete göre Haccâc, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın on bir yerinde değişiklik yapmıştır. Buna göre Hz. Osman mushafındaki *lem yetesenne* ibaresini Haccâc *lem yetesenneh* [2.Bakara 259], *şerîaten* kelimesini *şir'aten* [5.Maide 48], *yenşurüküm* ibaresini *yüseyyiruküm* [10.Yûnus 22], *âtîküm* ibaresini *ünebbiuküm* [12. Yûsuf 45], *lillâh* lafzını *Allah* [23.Mü'minûn 87, 89], *el-muhracîn* kelimesini *el-mercûmîn* [26.Şuarâ 116], *el-mercûmîn* kelimesini *el-muhracîn* [26.Şuarâ 167], *me'âişehüm* ibaresini *meşîetehüm* [43. Zuhruf 32], *yâsin* kelimesini *âsin* [47.Muhammed 15], *ve't-tekav* ibaresini *ve-enfekû* [57.Hadîd 7], *bizanîn* kelimesini *bidanîn* [81. Tekvîr 24] şeklinde değiştirmiştir.[80]

Kur'an tarihi ve ilk dönem mushaflarla ilgili çalışmalarıyla tanınan müsteşrik Arthur Jeffery (1892-1959) bu rivayetten hareketle bugün elimizde bulunan standart Kur'an metninin Hz. Osman tarafından değil Haccâc tarafından düzenlenmiş olma ihtimalinden söz etmiştir.[81] Benzer şekilde Alphonse Mingana (1878-1937) ve John Wansbrough (1928-2002) gibi şarkiyatçılar da standart Kur'an metninin Hz. Osman döneminde değil daha sonraki zamanlarda, yani en erken hicrî 2. asrın sonlarında oluşturulduğu tezini savunmuşlardır.[82]

79 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1980, II. 183.
80 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 117.
81 Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, New York 1952, s. 99.
82 Bkz. Alphonse Mingana, "The Transmission of the Qur'an", *Journal of The Manchester Egyptian and Oriental Society*, Manchester (1915-16), s. 25-47; John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London 1977, s. 43-52.

Değerlendirme ve Sonuç

İslam tefsir tarihinde İmâmiyye Şiası Kur'an'ın tahrif edildiği fikrini benimsemekle itham edilmiştir. Bu itham Sünnî âlimlerin yanı sıra kimi Mu'tezilî ve Zeydî âlimlerce de dile getirilmiştir. İmâmiyye Şiası'nın erken dönem hadis ve tefsir edebiyatında tahrif rivayetlerinin bulunduğu kuşkusuz doğrudur. Ancak söz konusu rivayetlerdeki içerik, hicrî 4. asrın sonlarından itibaren Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ, Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Ebû Ali et-Tabersî gibi meşhur Şiî âlimler tarafından reddedilmiş ve bütün bu âlimler Kur'an'ın tahriften masun olduğunu söylemişlerdir. Geç dönemde Feyz-i Kâşânî, son dönemde Cenâbezî gibi bazı sufî meşrepli Şiî-İmâmî müfessirler Kur'an'da tahrifin vukuunu mümkün ve muhtemel görmüş olsalar da Şiî âlimlerin büyük çoğunluğu öteden beri bu düşüncenin aksini savunmuşlar, bu arada Ehl-i Sünneti de tahrife inanmakla suçlamışlardır. Ehl-i Sünnet'in muteber addettiği hadis ve tefsir kaynaklarındaki rivayetlerin Kur'an'ın cem ve tertibiyle ilgili birçok çelişkili ifade içermesi Şiî âlimler için adeta bulunmaz bir fırsat olmuş ve Ehl-i Sünnet'e yönelik karşıt ithamlarında çok önemli bir koz olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda çağdaş Şiî müfessir Ebü'l-Kasım el-Hûî söz konusu rivayetlerin Kur'an'da eksiklik ve fazlalık anlamında bir tahrife işaret ettiğini söylemiş[83] ve bu söylem başka Şiî müellifler tarafından da tekrar edilmiştir.[84]

Sözün özü, Şiî-İmâmî ulemanın büyük çoğunluğu kendi kaynaklarında tahrifle ilgili rivayetleri kimi zaman zorlama tevillerle de olsa reddetme yoluna gitmiş veya en azından bu tür rivayetlerin dikkate değer olmadıklarını söylemiş, buna karşın birçok Sünnî âlim başta Buhârî ve Müslim'in meşhur hadis koleksiyonları olmak üzere hemen bütün klasik hadis ve tefsir kitaplarında yer alan onca problemli rivayet ortada dururken tahrif konusunda Şia'yı kimi zaman çok ağır bir dille itham etmiş ve dolayısıyla elin gözündeki çöpü görürken kendi gözlerindeki merteği görmemiş ya da görmezden gelmiştir. Evet, bugüne kadar olan biten budur; bizce bundan sonra Sünnî âlim ve araştırmacıların yapması ge-

83 Hûî, *el-Beyân*, s. 255-256.
84 Bkz. Ca'feriyyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, 69-75; Rızvî, *el-Burhân*, s. 177 vd.

reken iş, "Şia Kur'an'ın tahrif edildiğine inanır" ezberini tekrarlayıp durmak yerine kendi kaynaklarına dönüp bu kaynaklardaki problemli rivayetleri titiz bir ilmî çalışmayla ayıklamak ve belki de sil baştan yeni bir Kur'an tarihi yazmak olmalıdır.

Hz. Ali ve Fâtıma Mushafları

Giriş

Tefsir tarihinde Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası arasındaki polemiklerden birisi Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya nisbet edilen mushaflarla ilgilidir. Bu konunun niçin ve nasıl tartışıldığı meselesine geçmeden önce mushaf kelimesinin anlam ve kullanımına dair kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Arap diline ait klasik sözlüklerde, "yazılı sahifeleri iki kapak arasında toplayan nesne" anlamına gelen mushaf kelimesi[85] terimsel olarak iki kapak arasındaki Kur'an metnini ifade eder. Kelime yaygın olarak mushaf şeklinde telaffuz edilmekle birlikte mim harfinin fethalı ve kesreli okunmaya elverişli olmasından ötürü *meshaf* ve *mishaf* şeklinde kullanımlar da mevcuttur.

Kur'an'da geçmeyen mushaf kelimesi Hz. Peygamber'e nisbet edilen bazı rivayetlerde yazılı vahiy malzemesi anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte kelimenin köken itibariyle Habeş diline ait olduğu ve ilk defa Hz. Ebû Bekr dönemindeki Kur'an'ı cem faaliyeti sırasında kullanıldığı yolunda birtakım rivayetler vardır. İlgili rivayetlerden birine göre Kur'an'ın cem'i tamamlanınca sahabiler iki kapak arasındaki metni isimlendirme konusunda fikir teatisinde bulunmuşlardır. Bazı sahabiler Kur'an metnine "Sifr" denilmesini önermiş; ancak bu ismin Yahudilerce kullanılıyor olmasından dolayı söz konusu öneri pek rağbet görmemiştir. Sonunda Abdullah b. Mes'ûd'un Habeşistan'da mushaf diye isimlendirilen bir yazılı metin gördüğünü söylemesi üzerine bu ismin uygun olduğu noktasında müşterek bir kanaat oluşmuştur.[86]

Rivayet temelli bu bilgi mushaf kelimesinin Arapça kökenli olmadığına işaret etmektedir. Nitekim Theodor Nöldeke (1836-

85 Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut trs., IX. 186.

86 Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, Ankara 2004, s. 15-16. Mezkur rivayet için ayrıca bkz. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, s. 64.

1930) ve Arent Jan Wensinck (1882-1939) gibi bazı müsteşrikler de kelimenin köken olarak Arapça değil Habeş dilinde kitap anlamına gelen *mashaf* kelimesinden türetilmiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda kelimenin bilhassa Güney Arabistan'da kullanılan ve yazma anlamına gelen *sahafe* kelimesinden türetilmiş olma ihtimaline de dikkat çekilmiştir.[87] Komşu diller ve kültürler arasındaki iletişim ve etkileşim olgusu dikkate alındığında bu görüşteki isabet ihtimalinin yüksek olduğu söylenebilir.

Kur'an'ın Metinleşme Tarihinde Özel Mushaflar

Kitâbü'l-Mesâhif türü eserler sahabe ve tâbiûn dönemlerinde şu an elimizdeki Kur'an metninden az çok farklılık arzeden bir dizi mushafın mevcut olduğu bilgisini içermektedir. Müsteşrik Arthur Jeffery'in (1892-1959) tespitlerine göre İslam'ın erken dönemlerinde yirmi sekiz adet özel/kişisel mushaf mevcut olup bunlardan on beş tanesi sahabeden Hz. Ali (ö. 40/660), Hz. Ömer (ö. 23/643), Hz. Âişe (ö. 58/677), Übey b. Ka'b (ö. 29/649), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/664), Hafsa (ö. 45/665), Zeyd b. Sabit (ö. 48/668), Ebû Huzeyfe (ö. 12/633), Ümmü Seleme (ö. 59/679[?]), Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Ubeyd b. Umeyr (ö. 74/693) ve Enes b. Mâlik'e (ö. 91/709) aittir. Bu on beş mushaf Jeffery tarafından "Birincil Mushaflar" diye nitelendirilmiştir. Diğer on üç mushaf ise Alkame b. Kays (ö. 62/682), Rebî' b. Huteym (ö. 64/683), Hâris b. Suveyd (ö. 70/689), Hittân (ö. 73/692), el-Esved b. Yezîd en-Nehâî (ö. 74/693), Talha b. Musarrif, A'meş (ö. 112/730), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/712), Mücâhid (ö. 101/719), İkrime (ö. 105/723), Atâ (ö. 115/733), Salih b. Keysân (ö. 144/764) ve Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nisbet edilmiştir.[88]

Söz konusu mushaflar ile Hz. Osman'ın denetim ve gözetiminde oluşturulan resmî mushaf arasında bazı kelimelerin okunuşlarındaki çeşitliliğe, kimi bölümlerin eksik kimi bölümlerin

87 Theodor Nöldeke-Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, çev. M. Sencer, y.y., 1970, s. 32; A. J. Wensinck, "Mushaf", *İA*, İstanbul 1993, VIII. 677.

88 Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leiden 1937, s. 13-14.

fazla oluşuna, ayetlerin sayısı ile surelerin tertibine taalluk eden bir dizi farklılık mevcuttur. Kelimelerin okunuşlarındaki çeşitlilik çok büyük bir ihtimalle mushaf farkı değildir. Fakat bilhassa Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'a nisbet edilen mushaflardaki farklılıklar, kıraat çeşitliliğinin ötesinde bir mahiyet arzeder. Zira birçok rivayette İbn Mes'ûd'un mushafında Fatiha ve Muavvizeteyn surelerinin mevcut olmadığı, Übey b. Ka'b'ın mushafında ise günümüzde kunut duaları olarak okunan metinlerin iki ayrı sure olarak kayıtlı olduğu belirtilmiştir.

Sure düzeyindeki bu farklılık kimi müsteşrikleri Fatiha suresinin Kur'an'ın aslî bir bölümü değil, dua olduğu şeklinde bir iddiada bulunmaya sevk etmiştir. Yine bu farklılık Ehl-i Sünnet'e karşı Şia tarafından bir koz olarak kullanılmıştır. Muhtemelen bu yüzden İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı âlimler İbn Mes'ûd'un mushafında Fatiha ve Muavvizeteyn surelerinin yer almadığına ilişkin rivayetleri asılsız kabul etmişler; Sünnî müfessir Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344) ise ilgili rivayetlerin Şiî kaynaklı olduğunu söylemiştir. Buna mukabil İbn Hacer (ö. 852/1448) rivayetlerin sahih olduğunu ve fakat tevile muhtaç bulunduğunu belirtmiştir.[89]

Bütün bu farklı yaklaşımlara rağmen Sünnî âlimler kahir ekseriyetle İbn Mes'ûd'un söz konusu sureleri Kur'an'dan saymamış olma ihtimalini neredeyse muhal görmüş ve bu konuda kısmen nakle kısmen de akla dayanan deliller serdetmişlerdir.[90] Buna rağmen İbn Mes'ûd mushafıyla ilgili şüpheler yine de tam anlamıyla giderilememiştir. Nitekim bazı Şiî çevreler hicrî 398'de [milâdî 1007] Bağdat'ta bir mushaf ortaya çıkarmış ve bu mushafın İbn Mes'ûd'a ait olduğunu iddia etmişlerdir. Resmî mushafa göre birtakım fazlalık ve noksanlıklar içeren bu mushaf Şafiî fıkıhçısı Ebû Hâmid el-İsferâyinî'nin (ö. 406/106) fetvası üzerine yakılmıştır.[91]

89 Daha geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 790-791.

90 Sünni ulemanın konuyla ilgili delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Konya 1971, s. 45-57.

91 Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd*, s. 57.

Hz. Ali'nin Kur'an'ı Cem'i ve Özel Mushafı

Bilindiği gibi Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) Hz. Peygamber'in amcaoğlu ve damadıdır. Hicretten yaklaşık yirmi iki yıl önce [milâdî 600] doğmuştur. Mekke'de baş gösteren kıtlık üzerine Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib'in yükünü hafifletmek için Hz. Ali'yi himayesine almıştır. Beş yaşından itibaren Hz. Peygamber'in yanında büyüyen Hz. Ali 9-10 yaşlarında iken İslam inancını benimsemiştir. Hz. Ali'nin hicretten önceki hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamasına rağmen Şiî kaynaklarda doğumundan ölümüne değin çok detaylı bir biyografi aktarılmıştır.[92]

Hicrî 2. yılda Hz. Fâtıma ile evlenen Hz. Ali Bedir ve Uhud başta olmak üzere hemen hemen tüm savaşlara katılmıştır. Savaşlarda gösterdiği kahramanlıklar sebebiyle Esedüllâhi'l-Ğâlib, Murtazâ ve Haydar gibi çeşitli lakaplarla anılmıştır. Ayrıca, çocukluğunda dahi putlara tapmadığı için tarihsel süreçte *kerremellâhu vecheh* diye yâd edilmiştir. Hz. Osman'ın bir tür ihtilal vasatında katledilmesinin ardından kendisini hilafet makamında bulan ve fakat halifeliği sırasında güvendiği dağların çok kar kaldırdığına tanık olan Hz. Ali Kûfe'de Abdurrahmân b. Mülcem adlı bir Harici'nin zehirli hançer darbesiyle yaralanmış, aldığı yaranın tesiriyle iki gün sonra 19 veya 21 Ramazan 40'ta [26 veya 28 Ocak 661] vefat etmiş ve Kufe'ye -bugünkü Necef- defnedilmiştir.[93]

Klasik kaynaklarda Hz. Ali'nin Kur'an'a vukûfiyetiyle ilgili çok sayıda rivayet mevcuttur. Bunlar arasında, "Bana Allah'ın kitabından sorun. Allah'a yeminle söylüyorum ki ben Kur'an'daki her ayetin ne zaman ve ne hakkında nazil olduğunu bilirim." şeklindeki rivayet oldukça meşhurdur.[94] Bu rivayetin bazı varyantlarında, "Kur'an'da geçmiş ve gelecekle ilgili her şeyin bilgisi vardır. Onda derdinizin devası, hayatınızın nizamı vardır"[95] şek-

92 Mesela bkz. İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, III. 2-100.

93 Bkz. Ebû Abdillah İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut trs., III. 19-40; Ebü'l-Hasen İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, y.y., trs., IV. 91-125; Muhibbuddîn et-Taberî, *er-Riyâzu'n-Nadire*, III. 103-239; Gülgûn Uyar, *Ehl-i Beyt*, s. 45-49; Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali", *DİA*, İstanbul 1989, II. 371-374.

94 Bu rivayetin muhtelif varyantları için bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut trs., I. 67-68; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1227. Benzer içerikte bir söz Abdullah b. Mes'ûd'a da nisbet edilmiştir. Bkz. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 8.

95 Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, Beyrut 1996, s. 186.

linde bir ifade yer almaktadır. Ancak bu ifade, aradıkları her şeyi Kur'an'da bulacaklarına inanan ehl-i irfâna (Şiîler ve Sûfîler) ait bir idrac gibi gözükmektedir.[96]

Hz. Ali'nin Kur'an'a vukûfiyeti iki temel faktöre bağlanabilir. Bunlardan ilki, akıl ve idrak bakımından üst düzeyde olması, ikincisi ve daha önemlisi ise çocukluk çağlarından itibaren Hz. Peygamber'in hane halkı içinde yer alması ve bu yüzden, merhum Bilmen'in ifadesiyle, "Resûl-i Ekrem'den işrâk eden füyüzât nurlarına en evvel makes olmasıdır."[97]

Hz. Peygamber'in vahiy kâtipleri arasında ismi anılan Hz. Ali Kur'an'ı öğretmekle meşhur olan yedi sahabiden biridir.[98] Bununla birlikte, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'an'ın tamamını ezberleyip ezberlemediği ihtilaflıdır. Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'i ile diğer pek çok kaynakta Enes b. Mâlik tarikiyle nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ı sadece dört sahabinin (Übey b. Ka'b veya Ebü'd-Derdâ, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd Kays b. es-Seken [?]) ezbere bildiği belirtilmiştir. Bu rivayetteki isim listesi vakıaya mutabık olmadığı gerekçesiyle birçok Sünnî âlim tarafından tenkit edilmiş, kimi âlimler ise muhtemelen Buhârî'nin otoritesine halel gelmemesi için, "yalnızca dört sahâbî" şeklindeki hasr kaydını tevil cihetine gitmişlerdir.[99]

Diğer taraftan Buhârî'nin Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Abdullah b. Mes'ûd tarikiyle Hz. Peygamber'den naklettiği, "Kur'an'ı şu dört kişiden öğreniniz: Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim, Muâz b. Cebel ve Übey b. Ka'b."[100] şeklindeki rivayette de Hz. Ali anılmamıştır. "Bana Allah'ın kitabından istediğinizi sorun"[101] diyen ve ilmî otoritesi birçok sahâbî ve tabiî âlim tarafından teslim edilen Hz.

96 Sûfîler ve Şiîlerin bu tür Kur'an anlayışlarını yansıtan çeşitli rivayetler için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 34-37; Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I. 19; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 50-51.

97 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, I. 220.

98 Diğer altı sahabi Hz. Osman, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ ve Ebû Musa el-Eş'arî'dir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 228.

99 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 223-224; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, X. 62-65.

100 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 8.

101 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1991, IV. 212.

Ali'nin bütün bu rivayetlerde isminin anılmamış olması düşündürücüdür. Bizce söz konusu rivayetlerin sübutu kati olsa bile delaleti zannî ve dolayısıyla tartışmaya açıktır. Nitekim özellikle Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivayet müteahhir dönemlerde uzun uzadıya tartışılmıştır. Ayrıca, İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde Hz. Ali vahyin nüzul döneminde Kur'an'ı cem eden yedi sahâbînin ilki olarak zikredilmiştir.[102]

Bütün bu veriler ışığında denebilir ki Hz. Ali en azından İbn Mes'ûd'a ait rivayette geçen dört sahâbî ile birlikte anılmalıdır. Çünkü hem tefsir sahasında meşhur olan sahâbîler arasında yer alması[103] hem de birçok rivayette belirtildiği gibi Kur'an konusunda rüsûh sahibi olması[104] Hz. Ali'nin isimleri geçen sahâbîlerle birlikte anılmasını gerekli kılmaktadır.

Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem ettiğinden söz edilmiştir. Fakat burada söz konusu olan "cem"in anlam alanı kısmen müphem ve muğlâktır. Şöyle ki İbnü'n-Nedîm'in naklettiğine göre Hz. Peygamber'in vefatının ardından halk arasında baş gösteren birtakım tuhaflıkları yadsıyan Hz. Ali Kur'an'ı cem edinceye kadar cübbesini giyip dışarı çıkmamaya ant içerek evine kapanmış ve üç gün içinde Kur'an'ı ezberinden cem etmiştir.[105]

Şiî kaynaklara göre ise Hz. Ali mushafı ezberden değil bizzat Rasûlullah'tan teslim aldığı yazılı malzemeden derlemiştir. İlgili rivayete göre Rasûlullah muhtemelen ölüm döşeğinde iken Hz. Ali'ye, "Ey Ali! Kur'an sahifelere, ipek kumaş parçalarına ve kırtaslara yazılmış bir halde yatağımın baş tarafında duruyor. O yazılı metinleri alın ve derleyin (cem). Kur'an'ı Yahudilerin Tevrat'ı heder ettikleri gibi heder etmeyin!" demiş ve Hz. Ali bu talimat üzerine ayağa kalkıp Kur'an ayetlerinin yazıldığı muhtelif nes-

102 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 45.
103 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1227.
104 Ebû Şâme'nin bildirdiğine göre Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) Hz. Ali'yi Ehl-i Kur'an, yani Kur'an'ı çok iyi bilen sahâbîler arasında zikretmiştir. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 40-41.
105 Bu rivayette Hz. Ali'ye nisbet edilen teşebbüs, bir başka rivayette hemen hemen aynıyla sahabeden Ebû Huzeyfe'nin mevlası Salim'e atfedilmiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 184.

neleri bir kumaş parçasıyla bohçalayıp evine götürmüştür. Ardından bu dağınık Kur'an parçalarını mushaf hâline getirinceye kadar evden dışarı çıkmamaya yemin etmiştir.[106]

Diğer bazı Şiî kaynaklarda ise çok daha ilginç rivayetler yer almaktadır. Mesela aşırı Şiî çevrelerce uydurulduğunu söylemekte beis görmediğimiz bir rivayete göre Rasûlullah vefat edince Hz. Ali Kur'an'ı cem eder ve nebevî vasiyet uyarınca onu sahabeye sunar. Halife Ebû Bekr, Ali'nin cem ettiği mushafın ilk sayfasını açınca sahabeyi zemmeden ayetlerle karşılaşır. Bunun üzerine Hz. Ömer ayağa kalkar ve "Ey Ali! Al bunu götür, bizim ona ihtiyacımız yok!" der. Bu muhaverenin ardından Zeyd b. Sâbit gelir ve Hz. Ömer ona, "Ali bize muhacirleri ve ensarı zemmeden ayetleri muhtevi bir Kur'an getirdi. Buna mukabil bizler [alternatif] bir Kur'an derlemeyi ve o metinden söz konusu ayetleri çıkarmayı düşünüyoruz" diye bir teklif sunar. Zeyd b. Sâbit Hz. Ömer'in bu teklifini kabul ettikten sonra, "Ben Kur'an'ı sizin istediğiniz gibi derlerim; ama ya Ali kendi mushafını ortaya çıkarırsa?! O zaman bunca emek boşa gitmiş olmaz mı?" diye sorar. Hz. Ömer bu soruya, "Peki bu meselenin çözüm formülü ne?" şeklinde bir soruyla mukabele eder. Zeyd, "Siz formülü daha iyi bilirsiniz" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Ali'yi ortadan kaldırmaktan başka çare yok" der ve Hâlid b. Velîd vasıtasıyla Ali'yi öldürmeyi planlar; fakat Hâlid bu işin üstesinden gelemez.[107]

Hz. Ali'nin bizzat Rasûlullah'ın vasiyeti üzerine Kur'an'ı cem ve tertip ettiği hususunda hemfikir olan Şiî ulemanın konuyla ilgili kimi iddialarıyla paralellik arz eden bazı bilgilere Sünnî kaynaklarda da rastlamak mümkündür. Mesela Suyûtî'nin (ö. 911/1505) naklettiği bir rivayete göre Hz. Ali Halife Ebû Bekr'e biat ettikten sonra eve kapanır. Bu arada bazı insanlar Hz. Ebû Bekr'e, "O sana biat etmekten pek hazzetmedi" der ve bunun üzerine Halife Ebû Bekr Hz. Ali'yi yanına çağırtarak, "Bana biat etmekten memnun değilsin, öyle mi?!" diye sorar. Hz. Ali, "Hayır, vallahi böyle bir şey yok!" diye karşılık verir. Bu defa Halife Ebû Bekr, "Peki nedir seni benden uzak tutan?" diye sorar. Hz. Ali,

106 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfî*, I. 36.
107 Ebû Mansûr et-Tabersî, *el-İhticâc*, Meşhed 1403, s. 155-156.

"Allah'ın kitabına bazı ilaveler yapıldığını gördüm ve bu yüzden namaza vakitleri hariç, Kur'an'ı cem edinceye kadar cübbemi giyip evden dışarı çıkmamam gerektiğini düşündüm" der. Hz. Ebû Bekr de "İyi düşünmüşsün" diye karşılık verir.[108]

Bu konuyla ilgili olarak Endülüslü Sünnî müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340) *et-Teshîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde, "Rasûlüllah'ın vefatından sonra Ali b. Ebî Tâlib eve kapanıp Kur'an'ı nüzul sırasına göre derledi." dedikten sonra, ilmî değeri çok büyük olan Ali mushafının tarihsel süreçte kaybolmuş olduğuna dikkat çekmiştir.[109] İbn Cüzey'in bu konudaki muhtemel bilgi kaynağı İkrime'den (ö. 104/722) nakledilen rivayettir. Zira Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) tarikiyle İkrime'den nakledilen rivayette Hz. Ali'nin Kur'an'ı nüzul sırasına göre tertip ettiği belirtilmiştir.[110]

İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) naklettiği bir rivayette ise Hz. Ali'nin bu işle meşgul olduğu zaman zarfında sadece Cuma namazları için evden dışarı çıktığı bildirilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bu rivayeti senet zincirinde inkıta bulunduğu için zayıf addetmiş, sahih olduğu kabul edilse bile burada söz konusu olan cem'in "Kur'an'ı ezberlemek" manasına geldiğine dikkat çekmiştir.[111] Sünnî müfessir Âlûsî (1270/1854) tarafından da benimsenen bu yorum[112] ilk bakışta makul gözükmektedir. Çünkü cem kelimesinin erken dönemde Kur'an'ı ezberlemek manasında da kullanıldığı bilinmektedir. Ancak yukarıda bir kısmını aktardığımız rivayetlerin tümünde Hz. Ali'nin kendine ait bir mushaf oluşturduğunun bildirilmesi, hatta mushafının tertibine dair ayrıntılı sayılabilecek bilgiler verilmesi cem kelimesinin Kur'an'ı ezberlemekten ziyade onu mushaflaştırma faaliyetine delalet ettiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte, Hz. Ali'ye nisbet edilen mushafın ezberden mi yoksa yazılı bir malzemeden mi derlendiği meselesini tam olarak vuzuha kavuşturmak zor gözükmektedir.

108 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183.
109 Ebû'l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut trs., I. 4.
110 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II. 338.
111 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183.
112 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I. 23.

Diğer taraftan, Hz. Ali'yi Kur'an'ı mushaf hâline getirme faaliyetine sevk eden faktörün neliği de sorgulanmaya muhtaç gözükmektedir. Kanaatimizce, Hz. Ali'yi bu işe sevk eden temel faktör, dinî veya ilmî bir endişeden ziyade, Saîdeoğulları saçaklığında cereyan eden meşhur hilafet tartışmasından çıkan sonuçtur. Zira Sünnî müelliflere ait İslam tarihi kitapları başta olmak üzere bu konu hakkında bilgi veren birçok kaynağa göre Hz. Ali halifelik beklentisi içindedir.[113] İslam öncesi Arap toplumundaki gelenek dikkate alındığında onun böyle bir beklenti içinde olmasını doğal karşılamak gerekir.

Dönemin Arap toplumundaki örften dolayı nübüvvetle hilafet arasında ilişki kuran Hâşimoğulları'nın adayı Hz. Ali, Hz. Ebû Bekr'in halife seçilmesiyle birlikte hayal kırıklığına uğramış ve bilhassa Fedek arazisinin geliri hususunda eşi Fâtıma ile Halife Hz. Ebû Bekr arasında vuku bulan anlaşmazlık bu hayal kırıklığının üstüne adeta tuz biber ekmiştir. Hatta Hz. Ali'nin bu konudaki hayal kırıklığının izleri Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'e biat ettikten sonraki dönemde de silinmemiştir. Zira Tebük savaşı dışında tüm savaşlara katılan ve fiilen katıldığı tüm savaşlarda hep en ön safta yer alan Hz. Ali ilk iki halifenin döneminde geçmiş günlerdeki coşkusunu büyük ölçüde yitirmiştir. İşte bu yüzden olsa gerek Hz. Ali ilk üç halife döneminde -Halife Ömer'in Filistin ve Suriye seyahati sırasında Medine'de askerî vali olarak kalması hariç- hiçbir idari görevde bulunmamış, hiçbir savaşa katılmamıştır. Bize öyle geliyor ki söz konusu mushaf bu uzlet ve/veya küskünlük döneminin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim İbn Sîrîn tarikiyle gelen bir rivayet bu ihtimali güçlendirmektedir. İlgili rivayete göre:

> Rasûlullah (s.a.v.) vefat edince Ali Kur'an'ı iki kapak arasında derleyinceye kadar -Cuma namazı hariç- cübbesini giyip dışarı çıkmamaya yemin etti ve bu yemininin gereğini yaptı. Neden sonra Ebû Bekr onu yanına çağırtıp, "Ey Ebü'l-Hasen! Sen benim yöneticiliğimden hoşlanmıyorsun, öyle mi?!" diye sordu. Ali bu soruya, "Hayır, vallahi böyle bir durum yok! Ben sadece Cuma namazları

113 Bu konuya dair ilginç rivayetler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II. 245-246; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 4, 11, 13; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 11; Muhsin el-Emîn, *A'yânu'ş-Şia*, Beyrut 1986, I. 314.

hariç evden dışarı çıkmamaya yemin ettim" diye karşılık verdi ve ardından Ebû Bekr'e biat edip evine döndü.[114]

Gerek Şiîlere gerekse Şiî eğilimli İbnü'n-Nedim'e (ö. 385/995) göre bu mushaf İslam tarihinde derlenen ilk mushaf olup bilahare Hz. Ali'nin çocuklarına intikal etmiştir.[115] Ancak Hz. Ali'nin, "Allah Ebû Bekr'e rahmet etsin. O, Kur'an'ı iki kapak arasında derleyen ilk kişidir" veya "Mushaflarla ilgili en büyük ecir sahibi Ebû Bekr'dir. Çünkü o, Kur'an'ı iki kapak arasında derleyenlerin ilkidir." dediğine dair bir dizi rivayet[116] İbnü'n-Nedim'in aktardığı bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşündürmektedir.

İbnü'n-Nedim yine bu konu kapsamında söz konusu mushafın Ca'fer es-Sâdık'ın yakınları tarafından muhafaza edildiğini, hatta kendi çağdaşlarından Ebû Ya'lâ Hamza el-Hüseynî isimli bir zatın elinde bizzat Hz. Ali'nin el yazması olan ve fakat birkaç varağı kaybolmuş bulunan bir mushaf gördüğünü belirtmiştir. Bu mushafın Hz. Hasan'ın evladınca tevarüs edildiğini de söyleyen İbnü'n-Nedim[117] son olarak, "İşte bu mushaftaki surelerin tertibi" demiş, ama sözünü ettiği tertibi zikretmemiş veya zikrettiği halde naşir eserin bu bölümüne ulaşamamıştır.[118]

Hz. Ali, diğer bazı kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla surelerin tertibinde nüzul tarihlerini esas almıştır. Yine ilgili kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla Hz. Ali'nin mushafında ilk olarak 96.'Alak suresi, ardından da sırasıyla 74.Müddessir, 68.Kalem, 73.Müzzemmil, 111.Tebbet-Mesed, 81.Tekvir ve 87.A'lâ suresine yer verilmiştir.[119] Bir rivayete göre ise Hz. Ali mushafında nâsih ve mensûh ayetleri de belirtmiştir.[120] İbn Sîrîn'e isnat edilen bu rivayet, "Neshe ilişkin hükmün Kur'an'dan bir parça değil, tef-

114 İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, y.y., trs., s. 10.
115 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 45-46.
116 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 5-6.
117 İbnü'n-Nedim'in bu ifadesine karşılık tâbiûn âlimlerinden İbn Sîrîn Hz. Ali'nin mushafını görmek istediğini, bunun için Medine'ye mektup yazdığını ve fakat bu çabasının sonuçsuz kaldığını belirtmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II. 338; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183.
118 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 45-46. İbnü'n-Nedîm'in bu meşhur eserinin eksik neşredildiğine dair bkz. Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbnü'n-Nedîm", *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 172-173.
119 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 195; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X. 50.
120 Suyûtî, *el-İtkân* I. 183; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I. 23.

sir ve açıklama kabilinden olduğu malumdur." şeklindeki haklı gerekçeyle Şiî müfessir Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1680) tarafından tenkit edilmiştir.[121]

Ya'kûbî'nin (ö. 284/897) *et-Târîh*'inde Hz. Ali'nin cem ettiği mushafın tertibi hakkında daha farklı bilgiler yer almaktadır. Müellifin ravi belirtmeksizin naklettiği rivayete göre Hz. Ali, Rasûlullah'ın ölümünün ardından Kur'an'ı cem etmiş ve onu bir deveye yükleyip getirdikten sonra sahabeye, "İşte cem ettiğim Kur'an" demiş ve bu cem sisteminde sureler yedili gruplar hâlinde tertip edilmiştir. Bu tertibe göre her grup yedi uzun sureden biriyle başlamakta ve o surenin adıyla anılmaktadır.[122]

Toplam 109 sure, 6202 ayet içeren tertip listesinde 1.Fatiha, 13.Ra'd, 34. Sebe', 66.Tahrîm ve 96.Alâk sureleri mevcut değildir.[123] Bizce bu eksiklik Ya'kûbî'nin aktarmış olduğu rivayetin mesnetsiz olduğunu ima etmektedir. Kaldı ki o, bahis konusu rivayetin hemen ardından Hz. Ali'nin, "Kur'an dört bölüm hâlinde nazil oldu. Kur'an'ın dörtte biri bizim hakkımızda, dörtte biri düşmanlarımız hakkında vahyedildi. Dörtte biri meselleri ihtiva etmekte, kalan dörtte biri ise muhkem-müteşâbih ayetleri içermektedir."[124] şeklinde bir söz söylediğini nakletmiştir. Mezkûr listedeki malumat Şiî tefsir ve hadis kitaplarının hemen hepsinde mevcut olan bu rivayetle[125] birlikte değerlendirildiğinde Ya'kûbî'nin konuyla ilgili bilgi kaynağının Şia'ya ait olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ya'kûbî'nin aktarmış olduğu rivayetlere benzer bazı rivayetler Sünnî hadis kaynaklarında da mevcuttur. Mesela, Taberânî'ye (ö. 360/ 970) atfedilen bir rivayete göre Abdullah b. Zurayr el-Ğâfikî şöyle demiştir: Abdülmelik b. Mervân bana, "Ebû Turâb'ı [Hz. Ali'yi] niçin sevdiğini gayet iyi biliyorum. Bu sevginin sebebi, senin çok kaba bir bedevî olmandan başka bir şey değildir." dedi.

121 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 47.
122 Bkz. Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1995, II. 135-136.
123 Kisâî'nin (ö. 189/805) Hz. Ali'ye isnat ettiği bir görüşe göre ise Kur'an'da 6236 ayet mevcuttur. Bkz. Kurtubi, *el-Câmi'*, I. 47.
124 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II. 136.
125 Bkz. Ayyâşi, *Tefsîr*, I, 20-21; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 23.

Ben de ona şöyle karşılık verdim: "Allah'a yeminle söylüyorum ki senin ebeveynin bir araya gelmeden önce ben Kur'an'ı ezberlemiş birisiydim. İşte o zamanlar Ali b. Ebî Tâlib bana Kur'an'dan iki sure öğretmişti. Onun bizzat Rasûlullah'tan (s.a.v.) öğrenmiş olduğu bu sureleri ne sen bilirsin, ne de senin anan-baban bilir. Bu iki sure Hal' [*Allâhümme innâ nesteînüke*] ve Hafd [*Allahümme iyyâke na'büdü*] suresidir."[126]

Bu ilginç rivayete, günümüzde kunut duaları olarak okunan metinlerin Übey b. Ka'b ve İbn Abbas mushaflarında da mevcut olduğu, İslam'ın ilk dönemlerinde besmele ile okunduğu ve hatta Horasan gibi bazı bölgelerde zamm-ı sure olarak namazlarda kıraat olunduğu, ayrıca Hz. Peygamber'e 3. Âl-i İmrân 127-128. ayetlerle birlikte vahyedildiği yönündeki bilgiler eklendiğinde[127] karşımıza "Bindiğimiz dalı kesmek" diye ifade edilebilecek bir problem çıkmaktadır. Bu problem karşısında Hz. Osman mushafının resmiyet ve mevsukiyeti hususunda Hz. Ali ve diğer bütün sahâbîlerin hemfikir olduğunda hemen hiçbir şüphe bulunmadığını söylemekten başka bir makul seçenek gözükmemektedir.

Tekrar Yâ'kûbî'nin naklettiği rivayete dönersek, Hz. Ali'nin mushaf tertibine ilişkin rivayet, Arthur Jeffery'in de belirttiği gibi güvenilir nitelikte değildir. Her şeyden önce, bu tertipteki sure numaraları Hz. Osman mushafına dayanmaktadır. Hâlbuki Hz. Ali'ye isnat edilen mushafın bu tertibe bağlı kalması pek muhtemel gözükmemektedir. Ayrıca, bu tertip Hz. Ali'nin ayetleri nüzul sırasına göre tertip ettiği bilgisini içeren rivayetlerle de çelişmektedir.[128] Ya'kûbî'nin rivayetini bu şekilde değerlendiren Jeffery daha sonra şunları söyler:

> Osman, Mushaf'ı istinsah işini bitirdiğinde Ali, "eğer onun yerinde olsaydım ben de aynı şeyi yapardım" demek suretiyle onu destek lemiştir. Anlaşılan o ki Ali yeni düzenlenen resmî mushaf karşısında kendi mushafını rafa kaldırmış ve bu mushaf muhtemelen o dönemde yakılmıştır. Şayet bu mushafın varlığını koruduğu az biraz sübut bulmuş olsaydı Şia onu kendi resmî/standart mus-

126 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 205.
127 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 206-207.
128 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. A. Jeffery, Leiden 1937, s. 183. [naşirin mukaddimesi].

hafı olarak kabul ederdi. Hâlbuki Şia'nın elindeki yegâne mushaf Osman mushafıdır. Ali veya onun evladından biri tarafından yazılmış bir mushaftan söz edilmesine ve Osman dönemi öncesine ait İbn Mes'ûd mushafının -içerdiği [farklı] kıraatler itibariyle- Şia nezdinde makbul sayılmasına rağmen bu böyledir.[129]

Hülasa, konuyla ilgili rivayetler dikkate alındığında Hz. Ali'nin kendine mahsus bir mushaf derlemiş olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir.[130] Ancak bazı Kur'an tarihi araştırmacıları bunu ihtimal dâhilinde görmemişlerdir.[131] Bizce Hz. Ali bir mushaf vücuda getirmiştir. Fakat bu, Zerkânî'nin de belirttiği gibi, özel/kişisel bir mushaf olup Hz. Ebû Bekr'in cem ettirdiği mushafın resmiyet ve otoritesine sahip değildir.[132] Kaldı ki Hz. Ali bu duruma işaretle, "Allah Ebû Bekr'e rahmet etsin. O, [resmî olarak] Kur'an'ı iki kapak arasında cem eden ilk kişidir" demiştir. Ayrıca, Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah faaliyetini onaylamış, bu konudaki müspet tavrını, "Eğer ben yetki sahibi olsaydım, Osman'ın yaptığı işin aynısını yapardım" demek suretiyle dile getirmiş ve hatta Hz. Osman hakkında ileri geri konuşulmaması gerektiğine dikkat çekmiştir.[133] Diğer taraftan Ebû Abdirrahmân es-Sülemî -ki bu zat Hz. Ali'nin öğrencisidir- hilafet dönemi boyunca Hz. Ali'nin Osman mushafını okuduğunu ve onu esas aldığını belirtmiştir.[134]

Bütün bunlara rağmen Hz. Ali'nin mushafı gerek tertip, gerek kıraat, gerekse içerdiği bazı tefsir notları bakımından pekâlâ farklılık arzedebilir; ancak bu düzeydeki bir farklılık, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman tarafından cem ve istinsah edilen mushaftan bazı ayet ve surelerin kasıtlı olarak çıkartıldığı iddiasına mesnet teşkil etmez. Hâl böyle iken bazı Şiî kaynaklarda, Hz. Ali'ye nis-

129 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 183, [naşirin mukaddimesi].

130 Kur'an tarihi yazarlarından Zencânî, Hz. Ali'ye nisbet edilen mushafı hicrî 1353 yılında Necef'teki Dârü'l-Kütübi'l-Aleviyye'de gördüğünü söyler. Bu Mushaf kufî hatla kaleme alınmış ve eserin sonuna "Hicrî 40 senesinde bu mushafı Ali yazdı" şeklinde bir kayıt düşülmüştür. Ebû Abdillah ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire 1935, s. 46.

131 Bkz. Abdussabûr Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, .y.y., 1994, s. 250.

132 Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I. 255.

133 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 40; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 53-54, 62.

134 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 68-69.

bet edilen mushafın her türlü tahrif ve tebdilden masun şekilde Ehl-i beyt imamlarınca nesilden nesile intikal ettiği ve şu an Muhammed b. Hasen el-Mehdî'nin nezdinde bulunduğu, Mehdî'nin zuhur ya da kıyam zamanı gelince onu insanlara arz edeceği şeklinde birtakım iddialar ileri sürülmüştür.[135]

Gerçekte bu ve benzeri içerikteki iddialar büsbütün mesnetsizdir. Kaldı ki Şiî gelenekte Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), Şeyh el-Müfîd (ö. 413/1022), Şerif el-Murtazâ (436/1044), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153), İbn Tâvûs (ö. 664/1266), Muhammed Bahâuddîn el-Âmilî (ö. 1030/1620), Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692), Muhammed Hüseyin Kâşifülğıtâ, Tabatabâî, Muhammed Cevâd Mağniyye, Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî birçok âlim mevcut Kur'an metninin mevsukiyetinden şüphe etmemek gerektiğini, aksi yöndeki iddianın temelsiz ve asılsız (bâtıl) olduğunu belirtmişlerdir.[136]

Fâtıma Mushafı

Ümmü'l-Haseneyn Fâtıma bint Muhammed (ö. 11/632) Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren en küçük kızı ve Hz. Ali'nin eşidir. Dolayısıyla Şia'nın Âl-i Abâ'dan ibaret saydığı Ehl-i Beyt'in annesidir. Hz. Fâtıma bisetten yaklaşık bir yıl önce [milâdî 609] veya Kureyş'in Kabe'yi yeniden inşâsı sırasında [milâdî 605] Mekke'de doğmuştur.[137] Arapçada "parlak ve aydınlık yüzlü kadın" anlamına gelen *Zehrâ* ve "iffetli-namuslu kadın" anlamına gelen *Betûl* lakaplarıyla anılmıştır. Fakat Şia lakap konusunu biraz abartmış ve bu çerçevede Hz. Fâtıma'ya *azrâ*, *havrâ*, *mübareke*, *tâhire*, *zekiyye*, *muhaddese*, *meryem-i kübrâ*, *sıddîka-i kübrâ* ve hatta 89.Fecr 28. ayete atfen *râdiye*, *mardiyye* vb. yirmi ayrı lakap ve sıfat izafe etmiştir.[138]

Şia'nın özellikle Ehl-i Beyt'in annesi olması hasebiyle çoğu kez Hz. Meryem'le mukayeseler yapıp ondan daha faziletli bir kadın

135 Küleynî, *el-Kâfî*, II. 263.

136 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, s. 174-189.

137 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*; VII. 648; M. Yaşar Kandemir, "Fâtıma", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 219.

138 Bkz. İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, III. 357-360; Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, Kum trs., s. 10.

olarak takdim ettiği Hz. Fâtıma[139] on beş yaşını tamamlamasının ardından önce Hz. Ebû Bekr, daha sonra da Hz. Ömer onunla evlenmek istemiştir. Fakat Hz. Peygamber her iki teklife de olumlu cevap vermemiş; daha sonra Fâtıma'ya Hz. Ali talip olmuş ve bu talep Hz. Peygamber tarafından müspet karşılanmıştır.[140] Milâdî 624'te Hz. Ali ile evlenen Hz. Fâtıma babasının vefatından sonra Fedek arazisiyle ilgili miras konusunda Halife Ebû Bekr ile tartışmış, Halife'nin bu konudaki tavrına gücendiği için ölümüne kadar onunla konuşmamıştır.[141] Hz. Fâtıma, babasının vefatından beş buçuk ay sonra 3 Ramazan 11 [22 Kasım 632] tarihinde vefat etmiştir. Bir rivayete göre Hz. Fâtıma'yı kocası Ali yıkamış, namazını ise Hz. Abbas veya kocası kıldırmıştır. Vasiyeti üzerine geceleyin Hz. Ali, Hz. Abbas ve oğlu Fazl tarafından Cennetü'l-Bakî'ye defnedilmiştir.[142]

Şiî ve Sünnî kaynaklarda Hz. Fâtıma'nın faziletine dair çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber kadınlardan en çok Fâtıma'yı, erkeklerden de Ali'yi sevdiğini söylemiştir. Yine Hz. Peygamber onun hakkında, "Fâtıma benim parçamdır. Onu sevindiren beni sevindirmiş, onu üzen de beni üzmüş olur"; "Bana melek gelerek Fâtıma'nın cennetteki kadınların efendisi olduğunu bildirdi" gibi sevgi ve övgü dolu sözler söylemiştir.[143]

Bu sözler Hz. Fâtıma'nın ne denli faziletli bir kadın olduğunu göstermeye kâfidir. Ancak Şia onu çok daha abartılı bir şekilde tanıtmaya gayret göstermiştir. Şiî müfessir Kummî'nin tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen şu rivayet söz konusu abartının ne düzeyde olduğuna ilişkin yeterli bir fikir vermektedir:

> Rasûlullah Fâtıma'yı çok sık öperdi; fakat Âişe bundan rahatsız olurdu. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle dedi: "Ey Âişe! Ben [İsrâ gecesinde] semaya yükseltildiğimde cennete girdim. Cebrail beni

139 Bkz. Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, s. 11.
140 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII. 18.
141 Şeyh el-Müfîd, *el-İhtisâs*, Kum 1413, s. 183.
142 İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, III. 363-364; Erbilî, *Keşfü'l-Ğumme*, I. 502; Uyar, *Ehl-i Beyt*, s. 43-45; Kandemir, "Fâtıma", *DİA*, XII. 219.
143 Bkz. Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî", 12, 19; Tirmizî, "Menâkıb" 60; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, II. 30-43; Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'Ummâl*, XIII. 674-687.

orada Tuba ağacının yanına getirdi ve bana o ağacın meyvesinden yedirdi. Allah bu meyveyi bedenimde sperme dönüştürdü. Yeryüzüne inince/dönünce Hatice ile ilişkiye girdim. Böylece o Fâtıma'ya hamile kaldı. Şimdi ben Fâtıma'yı her öpüşümde cennetteki Tuba ağacının kokusunu alıyorum.[144]

Şia'ya göre Hz. Fâtıma daha ana rahminde iken annesiyle konuşmuş, doğacağı sırada Sâre, Asiye, Meryem ve Şuayb peygamberin kızı Safura yardıma gelmiş, dünyaya gözlerini açtığı sırada on cennet hurisi tarafından Kevser suyuyla yıkanmış, doğar doğmaz kelime-i şehadet getirerek babasının kim olduğunu, kimle evleneceğini söylemiş ve çevresindekilere isimleriyle hitap etmiştir. Ayrıca, onun doğumuyla birlikte bütün dünyayı bir nur kaplamış; gökyüzünde de meleklerin dahi o vakte kadar hiç görmedikleri bir nur zuhur etmiştir. Hz. Fâtıma bu yüzden Zehrâ diye anılmıştır.[145]

Bir kısmı Hz. Peygamber'in, diğer bir kısmı da Hz. İsa'nın doğumuyla ilgili rivayetlerden uyarlanmış gözüken bu düzmece doğum hikâyesiyle Hz. Fâtıma mitolojik ya da insanüstü bir kimliğe büründürülmeye çalışılmıştır. Takdir edileceği üzere Şiî telakkiye göre ana rahmine düşüşü ve doğumu bu denli eşsiz olan bir insan diğer bütün yönleriyle de emsalsiz olmalı, eğer değilse emsalsiz kılınmalıdır. İşte bu yüzden Şiîlerce Hz. Fâtıma'nın okkült nitelikli bir bilgi kaynağına sahip olduğu iddia edilmiş ve bu iddia Şiî literatürde "Fâtıma mushafı" olarak terimleşmiştir. Ne var ki söz konusu mushaf Ehl-i Sünnet ile Şia arasında karşılıklı ithamlara mevzu teşkil etmiştir. Bu bağlamda Şia'nın mevcut Kur'an metnine değil Fâtıma mushafına itibar ettiği yolunda bir iddia ve/veya ithamda bulunulmuş; buna bağlı olarak da Sünnî muhitte Şiîlerin Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin peygamberliğine inandıkları şeklinde bir düşünce dile getirilmiştir.[146]

144 Ebü'l-Hasen el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1404, I. 365. Bu rivayetin uydurma olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü Hz. Fâtıma isra ve miraç hadisesinden çok önce dünyaya gelmiştir.

145 Bkz. Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, Beyrut 1408, s. 8-10; İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, III. 340-341.

146 Mustafa Kasir, "Mushafu Fâtıma beyne'l-Hakîka ve'l-Evhâm", *Risâletü's-Sekaleyn: Mecelletün İslâmiyyetün Camia*, cilt: 2, sayı: 8, Kum 1994, s. 63.

Rivayete göre bir varak ebadında ve zebercetten iki kapak arasında bulunan Fâtıma mushafı[147] Şiî gelenekte Ehl-i Beyt imamlarınca tevarüs edilen çok değerli bir ilmî miras olarak telakki edilmiştir. İlgili rivayetlere göre mushaf metni Allah'ın bir melek (Cebrail) vasıtasıyla Fâtıma'ya gönderdiği bilgilerden oluşmaktadır.[148] Helal ve haramla ilgili hiçbir hüküm içermeyen bu bilgiler Ali ve Hüseyin evladının başına gelecek hâdiselerden söz etmektedir.[149] Küleynî'nin (ö. 329/941) rivayetine göre Fâtıma mushafı hacim itibariyle mevcut Kur'an metninin üç mislidir; fakat Kur'an'la hiçbir ilgisi yoktur.[150] Keza bu mushafın Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye yazdırıldığı iddia edilen ve çoğu zaman *Cefr-Câmia-Sahîfe* gibi isimlerle anılan metinle de ilgisi yoktur.[151] Bazı rivayetlerde ise söz konusu mushafın Hz. Fâtıma'nın vasiyetini muhtevi olduğu belirtilmiştir.[152]

İmam Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayete göre Hz. Fâtıma Rasûlullah'ın ölümünden sonra yetmiş beş gün yaşamış ve bu zaman zarfında tarifi imkânsız acılarla boğuşmuştur. Bu yüzden onu teselli etmek için Cebrail gelmiştir. Cebrail ona hem Hz. Peygamber'in ahiretteki yüce makamı hem de zürriyetinin başına gelecekler hakkında bilgi vermiştir. Bu sırada Hz. Ali de Cebrail'in söylediklerini kaydetmiştir. İşte Fâtıma mushafı denen şey bundan ibarettir.[153]

Başka bir rivayette de Ca'fer es-Sâdık şöyle demiştir: Allah, elçisinin ruhunu kabzedince Fâtıma çok üzüldü. Bunun üzerine Allah ona hem kendisini teselli etmek hem de konuşup dertleşmek üzere bir melek gönderdi. Fâtıma kocası Ali'yi bu durumdan haberdar etti. Ali de ona aynı tecrübeyi tekrar yaşadığında kendisini durumdan haberdar etmesini tembihledi. Derken, Fâtıma

147 Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, s. 27.
148 Kasîr, *Mushafu Fâtıma*, s. 62.
149 Küleynî, *el-Kâfî*, I. 239-240.
150 Ekrem Ahmed Berekât, *Hakîkatü Mushafı Fâtıma 'inde'ş-Şîa*, Beyrut 1997, s. 77-78.
151 Kasîr, *Mushafu Fâtıma*, s. 66.
152 Küleynî, *el-Kâfî*, I. 241.
153 Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, s. 153; Kuleynî, *el-Kâfî*, I. 241; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI. 41; Kutbuddîn er-Râvendî, *el-Harâic ve'l-Cerâih*, Kum 1409, II. 526.

ile melek arasında geçen konuşmaları kaydetti. Böylece Fâtıma mushafı ortaya çıktı. Helal ve haram konusunda hiçbir hüküm içermeyen bu mushafta kıyamete kadar olup bitecek hâdiselerden söz edilmektedir. Ayrıca, göklerdeki meleklerin sayısı, cennet ve cehennemliklerin sayısı, kimlerin cennetlik kimlerin cehennemlik olacağı gibi mutlak gayba taalluk eden konular da bu mushafta yer almaktadır. Yine bu mushaf birtakım meseller ve hikmetli sözlerin yanı sıra dünyadaki tüm yer isimlerini, Tevrat, Zebûr ve İncil'in muhteviyatını, tüm nebiler, vasiler ve yönetici konumundaki insanlarla ilgili bilgileri de içermektedir.[154]

İlgili rivayetlerdeki malumatı maddeler halinde özetlersek, Fâtıma mushafı: (1) Mevcut Kur'an metninden tamamen farklıdır. (2) Hz. Ali'ye izafe edilen *Câmia* adlı metinden de farklıdır. (3) Hacim olarak Kur'an'ın üç mislidir. (4) Babasının vefatından sonra Hz. Fâtıma'yı teselli için Cebrail'in söylediği sözlerin Hz. Ali tarafından yazıya geçirilmesiyle meydana gelmiştir. (5) Helaller ve haramlarla ilgili hiçbir hüküm içermemektedir. (6) Başta Ali evladının karşılaşacağı hadiseler olmak üzere kıyamete kadar olup bitecek her hâdiseden söz etmektedir. (7) Fizik ve metafizik âlemdeki hemen her şeyin bilgisini ihtiva etmektedir. (8) Birtakım meseller ve hikmetli sözlerin yanı sıra Hz. Fâtıma'nın vasiyetini de içermektedir.

Bu malumat çerçevesinde Şia'nın alternatif bir Kur'an olarak Fâtıma mushafına itibar ettiği yönündeki iddianın doğruluk değerinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Dahası, böyle bir iddiada bulunmak Şia'yı karalamaktan başka bir şey değildir. Nitekim Şii müfessir Muhammed Cevâd Mağniyye de Fâtıma mushafının Kur'an metniyle hiçbir ilgisi bulunmayan müstakil bir kitap olduğunu vurguladıktan sonra, mushaf kelimesine istinaden İmamiyye Şiası'na Kur'an'ı tahrif gibi bir suç yüklemenin hem iftira hem de cehalet olduğunu söylemiştir.[155]

Bununla birlikte, Allah'ın kıyamete kadar vuku bulacak tüm olayları Cebrail vasıtasıyla Fâtıma'ya bildirdiğini kabul etmek,

154 İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, III. 249; Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, s. 151-161; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI. 48; Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, s. 27; Berekât, *Hakîkatü Mushafı Fâtıma*, s. 102-104.

155 Muhammed Cevâd Mağniyye, *eş-Şia ve't-Teşeyyu'*, Beyrut trs., s. 63.

Kur'an'da çerçevesi belirlenen vahiy, nübüvvet ve gayb gibi birçok temel kavramın içini boşaltmak demektir. Nitekim bazı Şiî âlimler buradaki itikâdî tehlikeyi fark ettikleri için, "Bu mushaf Hz. Fâtıma'nın ömrü boyunca babasından duyduklarına ilişkin notlardan ibarettir" demiş; bazı Şiî âlimler ise, "Fâtıma mushafı Rasûlullah'ın Ali'ye yazdırdığı bazı bilgileri ihtiva etmektedir" şeklinde bir izah getirmişlerdir.[156] Diğer taraftan bazı Şiî âlimlere göre Fâtıma mushafı denen şey hadis yorumlarıyla ilgili bir metinden ibarettir. Erken dönemlerde bu tür metinler de "mushaf" diye isimlendirildiği için, bazıları söz konusu mushafla farklı bir Kur'an'ın kastedildiğini zannetmişlerdir. Oysa Fâtıma mushafında Kur'an'dan bir tek ayet dahi yer almamaktadır.[157]

Şiî kaynaklarda Fâtıma mushafının Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye yazdırıldığına ilişkin rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerde hem söz konusu mushafın Allah tarafından vahiy ve/veya ilham yoluyla Hz. Fâtıma'ya gönderildiği, hem de Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye yazdırıldığı belirtilmiştir.[158] Takdir edileceği üzere bu apaçık bir çelişkidir. Zira bu mushaf Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye imla ettirdiği bir metinse bu durumda Hz. Fâtıma'ya herhangi bir ilâhî vahiy ve ilham geldiğinden söz etmek anlamsızdır. Şayet aksi varit olmuşsa, o takdirde de Hz. Peygamber'in imla ettirmesinden söz etmek manasızdır. Buradaki tenakuzu fark eden Şiî araştırmacılar birtakım ihtimallerden söz etmişlerdir:

İlk ihtimale göre ravi Hz. Peygamber'in bizzat Hz. Ali'ye yazdırmış olduğu *Sahîfe-i Câmia* ile Fâtıma mushafını birbirine karıştırmıştır. İkinci ihtimale göre ilgili rivayetlerdeki "Allah'ın elçisi"nden maksat Hz. Peygamber değil, görevli melektir. Üçüncü ihtimale göre ise söz konusu mushaf meleğin bildirdiklerinin yanı sıra Hz. Fâtıma'nın babasından öğrendiği bazı bilgileri de içermektedir. Bu mushafın Hz. Fâtıma'nın vasiyetini de ihtiva ettiğine ilişkin rivayette kastedilen anlam muhtemelen budur ki böylece Fâtıma mushafının Hz. Peygamber tarafından imla ettirilmesi mümkün olur.[159]

156 Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, s. 154.
157 Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, I. 97-98.
158 Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, s. 153-155; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI. 41-42.
159 Kasîr, *Mushafu Fâtıma*, s. 70-71.

Çağdaş Şiî-İmâmî araştırmacılar Fâtıma mushafının bugün nerede olduğu sorusuna da şöyle bir açıklama getirmişlerdir: "Bu mushaf Ehl-i Beyt imamlarınca muhafaza edilmiştir. Onlar bu mushafın yanı sıra geçmiş peygamberlere ait bilgileri içeren kitapların bakiyesi ile Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye bizzat yazdırdığı sahifeyi de ilmî bir miras olarak tevarüs etmişlerdir. Fakat gerek Fâtıma mushafı gerekse diğer sahifeler ve kitaplar Ehl-i Beyt imamlarından başka kimseye intikal etmemiştir. Yani onların takipçileri olan Şiîler bu kitaplara ulaşamamışlardır."[160]

Diğer taraftan, "Hz. Fâtıma peygamber olmadığına göre melekle nasıl diyalog kurabildi?" sorusuna Şiî gelenekte oldukça ilginç bir izah getirilmiştir. Bu izaha göre Hz. Fâtıma, muhaddes[e], yani ilâhî ilhama mazhar olmuş bir şahsiyettir.[161] Bu vasıf Sünnî literatürde de Hz. Ömer'e atfedilmiştir. Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Sizden önceki toplumlar içinde muhaddes kimseler vardı. Benim ümmetimin içindeki muhaddes de Ömer'dir"[162] demiştir. Muhaddes kelimesi bir telakkiye göre meleklerin kendisiyle konuştuğu kimse yahut kendisine ilham olunan kimse anlamına gelir. Kelimenin "doğruyu söyleyen" veya "isabetli görüş bildiren kimse" anlamına geldiğinden de söz edilmiştir. Buhârî ise doğru sözlü kimseye muhaddes denildiğini belirtmiştir.[163]

Şia, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin muhaddes oldukları tezini ispat noktasında Sünnî kaynaklardaki bazı rivayetleri de delil göstermiştir. Zira Sünnî kaynaklarda Hz. Ömer'in muhaddes olarak zikredilmesinin yanı sıra meleklerin sahabeden İmrân b. Husayn ile konuştuklarından da söz edilmiştir.[164] Bu rivayetler Ehl-i Sünnet camiasında yadsınmadığına göre seçkin bir kimsenin meleklerle diyalog kurmasını mutlaka nübüvvetle ilişkilendirmek gerekmez.[165]

160 Kasîr, *Mushafu Fâtıma*, s. 72.
161 Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, s. 11.
162 Buhârî, "Enbiyâ" 54, "Fezâilü's-Sahâbe" 6; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 23; Tirmizî, "Menâkıb" 17; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 55.
163 Muhyiddin en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi-Şerhi'n-Nevevi*, Beyrut trs., XIII. 166; Bedrüddîn el-Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, Beyrut trs., XVI. 55, 198-199; Muhibbuddîn et-Taberî, *er-Riyâzu'n-Nadire*, II. 287.
164 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV. 288-289; VII. 11.
165 Kasîr, *Mushafu Fâtıma*, s. 70.

Şia, Hz. Fâtıma'nın ilâhî vahiy ve/veya ilhama mazhar oluşuna Hz. Meryem ve Sâre (Hz. İbrahim'in karısı) ile ilgili bir dizi ayeti de delil göstermiştir. İlgili ayetlerde [3.Âl-i İmrân 42-45; 19.Meryem 17-19] Cebrail veya meleklerin Hz. Meryem'le konuştuklarından söz edilmiştir. 11.Hûd 69-73. ayetlerde ise meleklerin Hz. İbrahim'in karısına İshak'ın doğacağı müjdesini vermeleri üzerine Sâre ile melekler arasında geçen konuşma nakledilmiştir.

Bu ayetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Meryem ve Sâre peygamber olmadıkları halde meleklerle konuşmuşlardır. Bu demektir ki onlar peygamberlerden farklı bir şekilde de olsa ilâhî vahye mazhar olmuşlardır. İşte bu seçkin kadınlar gibi Hz. Fâtıma da muhaddes[e], yani bir tür ilâhî vahiy ve ilhama mazhar olmuştur.[166] İmâmiyye Şiası bu mazhariyetin Ehl-i Beyt imamları için de söz konusu olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte İmâmiyye akaidinde imamların peygamber oldukları iddiasında bulunulmamıştır. Çünkü Şiî telakkiye göre ilâhî vahiy ile nübüvvet arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Diğer bir deyişle vahiy, peygamberlere gelen nebevî veya Kur'ânî vahiyden farklı bir şekilde Ehl-i Beyt imamlarına da gelebilir. Ancak bu ayrıcalık onların peygamber olduklarını söylemeyi gerektirmez.[167]

Bu noktada Şiî gelenekteki vahiy telakkisi üzerinde durmak gerekir. Şiî telakkiye göre imamları genelde tüm konularda, özelde de Kur'an tefsirinde emsalsiz kılan en önemli bilgi kaynaklarından biri, kesintisiz olarak devam eden vahiy ve ilhamdır. Ancak vahiy, *vahy-i nebî* ve *vahy-i vasî* olmak üzere ikiye ayrılır.[168] Çağdaş İsmâilî müellif Mustafa Gâlib bu üst ayırım çerçevesinde vahiy ve ilhamın özel ve genel olmak üzere iki türü bulunduğunu belirtir. İlham vasıtalı ve vasıtasız olabilir. Vasıtalı ilham, dışarıdan gelen bir sesle gerçekleşir ve mülhem kişi bunu işitir. Bu tür bir işitme nebiler ve vasîlere mahsustur. Vasıtasız ilham ise mananın velilerin kalplerinde bir anda veya tedricî olarak tecelli etmesidir.[169]

166 Ca'feriyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, s. 120-121.
167 Kasir, *Mushafu Fâtıma*, s. 68-69.
168 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 79.
169 Mustafa Gâlib, *Mefâtihu'l-Ma'rife*, Beyrut 1982, s. 393.

Vahiy, ilâhî ve nebevî bir ilimdir. Özel ilham ise ledünnî ve gaybî bir ilimdir. Allah nübüvvet ve vahiy kapısını Hz. Peygamber'le kapatmıştır. Fakat kullarına bir lütuf olarak velayet ve ilham kapısını açık tutmuştur. Bu kapı, Muntazar Kâim'in (Mehdi) zuhuruna kadar açık kalacaktır. Diğer taraftan, vahiy ve ilham kapsamına giren keşf-i şuhûdî ve manevî de sadece peygamberlere aittir. Keşf-i suverî ise bâtınî davet hadlerinden olan vasiler, veliler ve bilgelere mahsustur. Burada söz konusu olan keşften maksat, gaybî sırları ve hakikatleri saklayan perdenin kalkması ve bütün bu hakikatlerin gerçek mahiyetine vâkıf olunmasıdır.[170]

İmâmiyye Şiası her daim yenilenen ve bir melekle irtibata geçmek suretiyle elde edilen bilgiye vakıf olan kimseleri (imamları) müfehhem ve/veya muhaddes diye nitelendirmiştir. Vahiyle ilham arasındaki farkı izah bağlamında ise imamın rüyada iken elçinin sesini işittiğine, fakat peygamber gibi vahiy elçisini (melek) görmediğine dikkat çekilmiştir. Küleynî'nin (ö. 329/941) "Rasul, Nebî ve Muhaddes arasındaki Fark" başlığı altında naklettiği rivayetlerden birinde İmam Ebü'l-Hasen er-Rızâ'nın (ö. 203/818) şöyle dediği nakledilmiştir:

> Rasul, nebi ve imam arasındaki fark şudur: Rasûl'e Cebrail iner. O, Cebrail'i görür, sözünü işitir ve kendisine vahiy nazil olur. Bazen Cebrail'i uyku hâlinde de gördüğü olur. Tıpkı Hz. İbrahim'in gördüğü rüya gibi... Nebi bazen kelamı işitir; bazen de kelamı işitmediği halde bizzat meleğin kendisini görür. İmam ise kelamı işitir ama meleği görmez.[171]

İmam Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733) nakledilen bir rivayette ise imamın konumu, "meleğin getirdiği vahyi işitir, fakat bizzat meleği görmez" şeklinde belirlendikten sonra Ebû Ca'fer'in 22.Hacc 52. ayeti, *vema erselnâke... muhaddesin* şeklinde okuduğuna ilişkin bir kayıt düşülmüştür.[172]

Bütün bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere imamlar, bilgilerini kesintisiz olarak devam eden vahiy yoluyla elde etmektedir. Ancak burada şunu belirtelim ki imamın müeyyed ve muhaddes bir şah-

170 Gâlib, *Mefâtîhu'l-Ma'rife*, s. 394-395.
171 Küleynî, *el-Kâfî*, I. 248.
172 Küleynî, *el-Kâfî*, I, 248.

siyet olduğu ve ilâhî vahyin kesintisiz olarak sürdüğü fikri İslam düşünce tarihinde ilk defa erken dönem aşırı Şiî Hattâbiyye fırkasınca ortaya atılmıştır.[173] Bu bilgi İmâmiyye Şiası'ndaki bu anlayışın temelleri hakkında fikir edinilmesi bakımından çok önemlidir.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli husus da imamların meleği görmeksizin vahiy ve ilhama mazhar olduklarına ilişkin Şiî inanışa benzer bir telakkinin Sünnî tasavvuf geleneğinde de mevcut olmasıdır. Zira tasavvuf geleneğinde velilerin ilhama mazhar olduklarına inanılmış ve buna bağlı olarak vahiy Şia'daki *vahy-i nebî-vahy-i vasî* ayırımına benzer şekilde *teşrîî* ve *ilhâmî* olmak üzere iki farklı kategoride ele alınmıştır.[174] Gazâlî (ö. 505/1111) evliyanın en sağlam bilgi vasıtası olan ilham ile vahiy arasındaki farkı şöyle izah etmiştir:

> Vahiy ile ilham arasındaki fark, bilgiyi getiren meleğin görülüp görülmemesindedir. Kalplerimizdeki bilgi, melekler vasıtasıyla hâsıl olmaktadır. Nitekim 'Allah bir insanla ancak vahiy aracılığıyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi göndererek izniyle dilediğini vahyeder' ayetinde bu hususa işaret edilmektedir.[175]

Değerlendirme ve Sonuç

Gerek Şiî gerek Sünnî kaynaklardaki rivayetler ışığında denebilir ki Hz. Ali galip ihtimalle özel/kişisel bir mushaf derlemiştir. Şiî âlim Seyyid Ca'fer Murtazâ konuyla ilgili rivayetlerden hareketle Ali mushafının belli başlı özelliklerini şöyle sıralamıştır: (1) Nüzul sırasına göre tertip edilmiştir: (2) Tertipte mensuh ayetler önce nâsih ayetler sonra kaydedilmiştir. (3) Bazı ayetlerin ayrıntılı yorumlarına yer verilmiştir. (4) İlâhî kaynaklı bazı tefsir notları eklenmiştir. (5) Muhkem ve müteşabih ayetler belirtilmiştir. (6) Bir tek harf fazla veya eksik değildir. (7) Hak ve batıl ehlinin isimleri zikredilmiştir. (8) Bizzat Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye yazdırılmıştır. (9) İslam ümmetinin içindeki şer odaklarına ait rezilliklerden söz edilmiştir.[176]

173 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire 1990, I. 76-77; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyinî, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, nşr. K. Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 127.

174 Abdülvehhâb eş-Şârânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, Mısır 1959, II. 84.

175 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1987, III. 21.

176 Ca'feriyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, s. 119.

Bizce bu dokuz maddede belirtilen hususların tamamı veya en azından tamamına yakını hayal ürünüdür. Mamafih, başta da belirttiğimiz gibi Hz. Ali galip ihtimalle bir mushaf oluşturmuştur. Bu mushafın dinî veya ilmî bir sâikten ziyade Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'in halife seçilmesi sebebiyle yaşadığı hayal kırıklığı neticesinde eve kapanmasının bir ürünü olarak ortaya çıkmış olduğu ve büyük bir ihtimalle Hz. Osman devrindeki istinsah faaliyetinin ardından diğer özel mushaflarla birlikte ortadan kaldırıldığı söylenebilir. Bu noktada söz konusu mushafın Ehl-i Beyt tarafından muhafaza edildiğine ilişkin iddialar salt iddiadan ibaret gözükmektedir.

Fâtıma mushafına gelince, bizce Hz. Fâtıma'nın muhaddes bir kadın olduğunu söylemekte hiçbir beis yoktur. Ancak bunu söylemek onun meleklerden birtakım gaybî-sırrî bilgiler öğrendiği ve bu bilgilerin Hz. Ali vasıtasıyla yazıya geçirildiği iddiasına mesnet teşkil etmez. Öte yandan, Şia'nın söz konusu mushafın tıpkı Hz. Ali'ye isnat edilen *Cefr* ve *Câmia* gibi sadece Ehl-i Beyt imamları nezdinde mahfuz olduğunu, Şiîlerden hiç kimsenin gerek Fâtıma mushafına gerekse Hz. Ali'ye nisbet edilen kitaplara muttali olmadığını belirtmiş olması bu metinlerin gerçekten var olup olmadıkları noktasında ciddi kuşkular uyandırmaktadır. Fâtıma mushafıyla ilgili rivayetler erken dönem Gulât-ı Şia'dan itibaren Şiî geleneğin içine sızarak tarihsel süreçte bu geleneğin önemli bir cüzü haline gelen Batıniliğin izlerini yansıtmaktadır. Sonuç itibariyle denebilir ki Fâtıma mushafı büyük bir ihtimalle objektif gerçekliği bulunmayan, mevhum ve muhayyel bir metindir.

Kıraat

Giriş

Kıraatler oldukça problemli ve aynı zamanda netameli bir konudur. Zira bilhassa Kur'an'ın metinleşme tarihi ve "ahruf-i seb'a" (yedi harf) meselesiyle ilgili rivayet malzemesindeki muhteva, kıraatleri Kur'an metninin otantisitesiyle ilgili birtakım ciddi sorunlar içeren bir konu olarak değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Kıraat alanında hâlen cevap bekleyen birçok soru, halli gereken birçok sorun bulunması bu alanı Kur'an metninin mevsukiyetiyle ilgili kuşkular uyandırma noktasında oldukça mümbit bir hâle getirmektedir. Nitekim bu durum Theodor Nöldeke (1836-1930), Ignaz Goldziher (1850-1921) ve Arthur Jeffery (1893-1959) gibi ünlü müsteşrikler tarafından fark edilmiş ve kıraatlerle ilgili hemen bütün problemler belki de yeni bir Kur'an metni üretmek veya en azından mevcut Kur'an metninin mevsukiyetini haleldar etmek maksadıyla gözler önüne serilmiştir.[177] Buna karşılık, özellikle son dönemde birçok müslüman araştırmacı kıraat ilmiyle ilgili tüm meseleleri, "tek harfi bile tağyir ve tebdile maruz kalmaksızın günümüze kadar ulaşan Kur'an" şeklinde formüle edebileceğimiz bir mevsukiyet inancına dayanan romantik bir yaklaşımla, hemen hiçbir sorun içermeyen meseleler şeklinde betimlemeye çalışmıştır.[178] Doğrusunu söylemek gerekirse modern dönemdeki müslüman araştırmacıların Kur'an ve kıraat tarihi üzerine yazdıkları eserler müsteşriklerce ortaya atılan iddiaları bütün yönleriyle cevaplayacak bir yetkinliği haiz değildir. Bizce bu alandaki eksiklik ve yetersizlik, bir yönüyle müslümanların yaşayan tarih ekollerine ve farklı tarih yazım geleneklerine sahip olmayışıyla, diğer bir yönüyle de Kur'an met-

177 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, "Kıraatlere Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife (Oryantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 2, sayı: 2 (2002), s. 65-106.

178 Mesela bkz. İsmail Karaçam, "Kıraâtların İntikali", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002, s. 287-311.

ninin mevsukiyetiyle ilgisi bulunan her konuyu paranteze alıp dogmatikleştirme çabasıyla ilgilidir.

Diğer taraftan klasik Sünnî literatürde kıraatlerle ilgili meselelerin ele alınışında genellikle "tevatür", "icma", "ittifak" gibi kavramlara vurgu yapılması, buna karşılık "ihtilaf" ve "şâz" gibi kavramların genellikle pejoratif anlamda kullanılması bu alanda bir ortodoksi oluşturma projesine işaret etmektedir. Nitekim Ebû Bekr İbn Mücahid'in (ö. 324/936) *Kitabü's-Seb'a* isimli eseri kıraatler alanındaki ortodoksi projesinin ilk ve en önemli unsuru gibi gözükmektedir. Bu noktada, söz konusu projenin Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Keşf 'an Vucûhi'l-Kırââti's-Seb'*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 437/1045) *et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'*, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *İbrâzü'l-Me'ânî min Hırzi'l-Emânî fi Kırââti's-Seb'* gibi eserlerle geliştiği, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr* gibi eserleriyle kemale erdiği söylenebilir. Zira bilhassa İbnü'l-Cezerî'nin eserleri, kıraat alanında hemen her şeyin yerli yerinde ve dört dörtlük denebilecek bir mükemmellikte olduğu tezini savunmaya adanmış bir dil ve üsluba sahiptir. Esasen çağdaş Sünnî araştırmacıların kıraatlerle ilgili eserlerindeki dil ve üslup da büyük ölçüde aynı niteliktedir. Hâlbuki kıraat ilminde enikonu tartışılması gereken birçok problemli konunun mevcudiyeti inkâr edilemez bir gerçektir ve bu konular hâlen cesur araştırmacılarını beklemektedir.

Tam bu noktada Muhammed Cevâd el-Belâğî (1865-1933), Ebü'l-Kâsım el-Hûî (1899-1992) ve Muhammed Hâdî Ma'rifet gibi çağdaş Şiî âlim ve araştırmacıların kıraatlerle ilgili bazı problemlere oldukça cesur denebilecek bir yaklaşımla parmak bastıkları söylenmelidir. Bu arada, adı geçen Şiî âlim ve araştırmacıların İmâmiyye Şiası'nın kıraatler ve ahruf-i seb'a meselesindeki görüşlerini ortaya koyarken büyük ölçüde Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki bilgi malzemesine atıfta bulundukları ve ilgili kaynaklardaki görüşlerin tahlilinde polemikçi bir üslup kullandıkları da belirtilmelidir. Bu üslup bir yönüyle Sünnî âlimlerin kıraat konusundaki genel kabullerinin problemli yönlerine ışık tutmakta,

diğer yönüyle de Şia'nın bu konudaki görüş ve düşüncelerinin deyim yerindeyse bir tez değil antitez olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, Şiî âlimler, -bu yazıda görüleceği gibi- kıraatler konusundaki görüşlerinin ne olduğundan ziyade ne olmadığını anlatmayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte İmâmiyye Şiası'nın kıraat konusunda Ehl-i Sünnet'ten oldukça farklı bir anlayışa sahip olduğu kesindir. Anlayış farklılığı daha ziyade kıraatlerin ve bilhassa yedi kıraatin mütevatir olup olmadığı meselesinde kendini göstermektedir.

Kıraatlerde Tevatür Meselesi

Ehl-i Sünnet âlimlerine ait birçok eserde yedi kıraatin ittifakla mütevatir kabul edildiği belirtilir.[179] Mekke'de İbn Kesîr (ö. 120/738), Medine'de Nâfi' (ö. 169/785), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771), Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736), Kûfe'de Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâî'den (ö. 189/805) nakledilen bu yedi kıraati ona tamamlayan Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/748), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) kıraatleri de genellikle mütevatir kabul edilir. Nitekim Şihâbüddîn el-Bennâ (ö. 1117/1705) on kıraatin mütevatir kabul edilmesini sahih ve tercihe şayan görüş olarak kaydetmiştir.[180] Bu kıraatlerin mütevatir olduğu fikri kimi zaman abartılı biçimde savunulmuş, Endülüslü Ebû Saîd Ferec b. Lüb (ö. 783/1381) gibi bazı âlimler mezkûr kıraatlerin mütevatir olmadığı fikrini benimseyenleri kâfirlikle suçlamıştır.[181]

Bilindiği gibi kıraatlerde yedili tasnifin sahibi hicrî 4. asrın ilk çeyreğinde vefat eden Ebû Bekr İbn Mücahid'dir. Ne var ki İbn Mücâhid bu tasnifi içeren *Kitabü's-Seb'a* isimli eserinde, "Niçin sekiz veya dokuz değil de yedi kıraat?" sorusuna cevap teşkil edecek bir izahta bulunmamıştır. Bu yedili tasnifin Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushafların yedi adet olduğu kabulünden

179 Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât*, Dımaşk 1979, s. 94-97; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, s. 173-174.

180 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate 'Aşer*, Kahire 1987, I. 72.

181 Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I. 353-354.

ve/veya "ahruf-i seb'a" hadisinden mülhem olduğu gibi ihtimallerden söz edilebilirse de meşhur yedi imama ait kıraatlerin İbn Mücâhid nezdinde en muteber kıraatler olduğu kesindir. Ancak, İbn Mücâhid'den önceki dönemlerde kıraatlerin sayısı konusunda bu tür bir tercih ve tahdide gidilmemiş; bilakis, "Kıraat ilminde otorite [imam] vasfını haiz müellifler konuyla ilgili eserlerinde bu yedi imamdan daha üstün düzeyde olan yetmiş küsur kurrânın isimlerini saymışlardır. Hatta kimi âlimler eserlerinde bu yedi kurrâdan bir kısmını hiç zikretmemişlerdir. Mesela, Ebû Hâtim (ö. 255/868) ve diğer bazı âlimler, yazdıkları eserlerde Hamza, Kisâî ve İbn Âmir'in isimlerini zikretmeyip yedi kıraat imamından daha üst düzeydeki yirmi beş kıraat imamının isimlerini kaydetmişlerdir. Benzer şekilde Taberî (ö. 310/923) de kıraatlerle ilgili eserinde yirmi beş civarında kıraat imamını zikretmiştir. Ebû Ubeyd [ö. 224/838] ve Ebû İshak İsmail b. İshak [ö. 282/896] da eserlerinde çok sayıda kurâdan söz etmişlerdir."[182]

Hâl böyle iken, tarihte ilk defa İbn Mücâhid kıraat alanında yedili bir tasnif yapmış ve gerçekte "tahdit" anlamına gelen bu tasnif zaman içerisinde bilhassa Endülüslü âlimler vasıtasıyla Sünnî İslam dünyasında yaygınlık kazanıp genel kabul görmüştür. Muhtemelen bu genel kabul çerçevesinde, söz konusu yedi kıraatin mütevatir olduğu yönünde ikinci bir genel kabul oluşmuş ve bu genel kabul şu tür gerekçelere dayandırılmıştır:

> Kıraat imamlarının büyük çoğunluğunun hicrî ilk ve ikinci asırda yaşaması, ashâb ile görüşmesi, Mekke, Medine, Kufe, Basra ve Şam gibi sahabilerin çok olduğu İslam beldelerinde bulunması ve kıraatleri kendilerinden sonra yazılı hale gelinceye kadar hadis ilmindeki tevatür şartına yakın bir biçimde çok sayıda ravi tarafından uygulamalı olarak nakledilmiş olması kıraatlerine olan güveni artırmıştır. Zaten özellikle yedi kıraat imamı dindarlıkları, dinî bilgileri, güçlü hafızaları ve güzel okuyuşları sebebiyle kıraat talebelerinin büyük teveccühüne mazhar olmuştur. Adeta böylece, bu imamların kıraatleri üzerinde 'sükûtî tevatür' gerçekleşmiştir.[183]

Bu pasajdaki gerekçelerin en azından bizi ikna etmediğini belirtmeliyiz. Çünkü burada yedi kıraat imamına atfedilen tüm

182 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 151-152.
183 Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Bursa 2004, s. 77-78.

vasıflar, Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Taberî (ö. 310/923) gibi büyük âlimlerin eserlerinde zikredilen ve fakat İbn Mücâhid'in yedili tasnifinde kendilerine yer bulamayan diğer kıraat imamları için de pekâlâ söz konusu olabilir. Diğer bir deyişle, bu yedili tasnifte isimleri geçmeyen kıraat imamları da sözgelimi İbn Âmir, Nâfi' veya Ebû Amr kadar dindar, bilgili, güçlü hafızalı ve güzel okuyuşlu olabilir. Ayrıca, İbn Mücâhid'in tasnif listesinde yer almayan kıraat imamları da tıpkı yedi imam gibi ilk iki asırda yaşamış ve sahabeyle görüşme fırsatı bulmuştur.

Yedi kıraatin mütevatir olduğuna ilişkin Sünnî anlayış, Şiî âlimler nezdinde kabul görmemiştir. Ancak hemen belirtelim ki bu konuda Sünnî anlayışla örtüşür nitelikte görüşler serdeden bazı Şiî âlimler de vardır. Mesela, Şiî- İmâmî gelenekteki muahhar dönem Ahbârîliğin ılımlı temsilcilerinden biri olan sufi meşrepli müfessir Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1680) *es-Sâfî* isimli tefsirinin mukaddimesinde yedi kıraatin mütevatir olduğundan söz etmiştir.[184] Şehîd-i Sânî diye tanınan Zeynüddîn b. Ali el-Cebeî (ö. 966/1558) ise *el-Mekâsıdü'l-'Aliyye fî Şerhi'l-Elfiyye* adlı eserinde, "Yedi kıraatin tamamı Allah katındandır. Bu kıraatler, ümmete kolaylık olsun diye Cibril tarafından Hz. Peygamber'in kalbine ilkâ edildi" şeklinde bir görüş dile getirmiştir.[185] Ancak bu görüş çağdaş Şiî araştırmacı Muhammed Hâdî Ma'rifet tarafından tuhaf olarak nitelendirilmiş ve şâz kapsamında değerlendirilmiştir.

Hâdî Ma'rifet'e göre Şehîd-i Sânî bu görüşü muhtemelen yetişme dönemindeki bir eserinde dile getirmiş ve ilerleyen zamanlarda yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrini benimsemiştir.[186] Nitekim Sünnî kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî de yetişme döneminde yazdığı *Müncidü'l-Mukriîn* isimli eserinde on kıraatin mütevatir

184 Bkz. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 53.

185 Bkz. Muhammed Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 1416, II. 58.

186 Hâdî Ma'rifet'in burada sözünü ettiği ihtimal zayıf gözükmektedir. Zira Şehîd-i Sânî eğitim-öğretim hayatında Dımaşk ve Mısır gibi ilim merkezlerinde Ehl-i Sünnet âlimlerinden ders almış, hatta 951 (1544) senesinde Bekâ vadisindeki Sünnî Nûriye medresesine müderris olarak atanmış ve burada Sünnî fıkıh ekolleri üzerine ders okutmuştur. Diğer taraftan, öğrencilik çağında Sünnî âlimlerden dersler alması özellikle dirâyetü'l-hadis alanındaki görüşlerine yansımıştır. Şehîd-i Sânî hakkında geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s. 120-124.

olduğu fikrini hararetle savunurken, olgunluk döneminde kaleme aldığı *en-Neşr*'de bu konudaki görüşlerini yumuşatmıştır. Kaldı ki Şehîd-i Sânî adı geçen eserinde "yedi kıraat mütevatirdir" sözünün "Bu kıraatler bütün unsurlarıyla mütevatirdir" anlamına gelmediğini, çünkü yedi kıraat kapsamındaki bazı okuyuşların şâz niteliğinde olduğunu söylemekle bir anlamda çelişkiye düşmüştür.[187]

Özetlersek, Şehîd-i Sânî'nin savunduğu görüş İmâmiyye nezdinde makbul bir görüş değildir. Şiî-İmâmî ulema geçmişten bugüne değin, İmam Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733) isnat edilen, "Kur'an tek olup tek gerçek mabudun (Allah) katından nazil oldu. İhtilaf[lar] raviler yüzünden ortaya çıktı"[188] şeklindeki sözü kıraatler konusunda temel ilke ve sıhhat ölçütü kabul etmiş, dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in yedi mütevatir kıraat anlayışını reddetmiştir. Son dönemde özellikle İran dışındaki Şiîler tarafından en büyük taklid mercii kabul edilen Ayetullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî'ye göre mütevatir oluş keyfiyeti sadece Kur'an'a aittir. Ancak Kur'an'ın mütevatir olmasıyla kıraatlerin mütevatir olması arasında hiçbir mülazemet yoktur. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın mütevatir olması kıraatlerin mütevatir olmasını gerektirmez.[189] Zira nasıl ki Mütenebbî'nin (ö. 354/965) bir şiirindeki bazı kelimeleri ravilerin farklı şekilde aktarmaları o şiirin Mütenebbi'ye aidiyetine ilişkin tevatür vasfını olumsuz yönde etkilemiyorsa, keza nasıl ki Hz. Peygamber'in hicretiyle ilgili rivayetlerde ravilerin farklı detaylardan söz etmeleri bu hadisenin mütevatir oluşuna halel getirmiyorsa, Kur'an metnindeki bir kelimenin telaffuz keyfiyetindeki farklılık da o kelimenin aslî yapısına ilişkin ittifakı nefyetmez. Gerçekte kârîler vasıtasıyla bize intikal eden şey, onların okuyuş hususiyetleridir. Kur'an'ın asıl metnine gelince, bu metin bize kuşaktan kuşağa hem ezber hem de yazı vasıtasıyla tevatüren intikal etmiştir. Bu süreçte kârîlerin hiçbir dahli yoktur. Dolayısıyla, yedi veya on kıraat imamının geçmiş dönemlerde

187 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 59. Feyz-i Kâşânî de yedi kıraatin mütevatir olduğuna ilişkin görüşlerini serdederken benzer bir çelişkiye düşmüştür. Bu çelişkinin keyfiyeti için bkz. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 165.

188 Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, I. 630.

189 Hûî, *el-Beyân*, s. 124-125.

hiç yaşamadıklarını kabul etsek dahi Kur'an metninin mütevatir oluş keyfiyeti yine müsellem bir gerçektir.[190]

Kur'an'ın mütevatir oluş keyfiyetine gelince, bundan maksat şudur: Onca farklı eğilim, farklı görüş ve anlayışa sahip olmalarına rağmen müslümanlar sahabenin tanıklık ettiği ilk dönemden itibaren günümüze kadar tüm harfleri, kelimeleri, cümleleri, tertibi ve kıraati itibariyle Kur'an metni üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu metni Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekliyle nesilden nesile büyük bir titizlikle intikal ettirmişlerdir. Bugün okuduğumuz Kur'an metni ilk nesil müslümanların okuduğu metnin aynısıdır. Daha açıkçası, bugün iki kapak arasında elimizde bulunan Kur'an metni selefin Hz. Peygamber'den şifahen duyup öğrendikleri metnin aynısıdır. Bu metinde en ufak bir tahrif ve tebdil söz konusu değildir.[191] M. Cevâd el-Belâğî'nin ifadesiyle, Kur'an tüm müslümanlar arasında nesilden nesile tevatüren nakledildiği için hattı ve kıraati hep aynı minval üzere devam etmiş, dolayısıyla gerek meşhur yedi kıraat gerekse diğer kıraatler bağlamında kimileri tarafından rivayet edilen muhtelif okuyuşlar Kur'an metnindeki kelimelerin orijinal formları üzerinde hiçbir tesir icra etmemiştir.[192]

Şiî-İmâmî âlimler yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrini başka birtakım gerekçelerle de temellendirmişlerdir. Bu gerekçeler özetle şöyle sıralanabilir: (1) Yedi kıraatin mütevatir olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Dolayısıyla bunun aksini ispat etme çabası nafile bir uğraş olmaya mahkûmdur. (2) Kıraatlerdeki ihtilaflar birtakım öznel faktörlere (avâmil-i zâtiyye) bağlıdır ve bu faktörler kârîler arasındaki ihtilafların da başlıca sebebidir. (3) Kıraat imamlarının Hz. Peygamber'e dayandırdıkları senetler haber-i vâhid niteliğindedir. Literatürdeki yaygın mütevatir tanımına göre bu senetlerden hiçbiri tevatür yoluyla nakil hususiyetine sahip değildir. Mütevatir olmak şöyle dursun, uydurma oldukları izlenimi veren bu senetlerin çoğuyla ilgili birtakım kuşkular söz

190 Hûî, *el-Beyân*, s. 156-157.
191 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 135.
192 Muhammed Cevâd el-Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum 1420, I. 73.

konusudur. Muhtemelen bu senetler tebcil (yüceltme) gayesiyle sonradan uydurulmuştur, dolayısıyla hemen hiçbirinin aslı yoktur. (4) Ümmetin birçok yetkin âlimi meşhur kıraat imamlarına ait pek çok okuyuşu tasvip etmemiştir. Bu durum kıraatlerin söz konusu âlimler nezdinde mütevatir addedilmediğini gösterir. (5) Yedi kıraatin yanı sıra birçok şâz kıraatin mevcut olması, bu yedi kıraatin her birinin tek başına (ferden ferdâ) mütevatir olmadığını gösterir. (6) Kıraat imamlarının kimi zaman subjektif ve spekülatif argümanlara dayanmaları onların okuyuş tercihlerinin içtihat ürünü olduğunu gösterir. (7) Kıraatler arasında birtakım ihtilafların (tenakuz) bulunması bunların Hz. Peygamber'den tevatüren nakledildiği iddiasını nefyeder. Çünkü vahiy metni ihtilaf ve tenakuza açık değildir. (8) Bütün müslümanlarca kabul ve itiraf edilen Kur'an'ın mütevatir oluş gerçeği ile kıraatlerin tevatürü meselesi arasında hiçbir ilişki yoktur. (9) Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildiren rivayet ile yedi kıraat imamının okuyuşları arasında da bir ilişki yoktur.[193]

Genelde kıraatlerin özelde yedi kıraatin mütevatir olmadığına ilişkin bu gerekçeler arasında Şiî âlimlerin daha ziyade kıraatlerdeki isnatların haber-i vâhid oluşuna vurgu yaptıkları dikkati çeker. Bu noktada mütevatir teriminin şekli esas alınarak yapılan ve literatürde yaygınlık kazanmış olan, "bütün tabakaları itibariyle, yalan üzerinde anlaşmaları aklen ve âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen haber" şeklindeki tanımı hareket noktası kabul eden Şiî âlimler bu tanım çerçevesinde kıraatlerin hiçbirinin mütevatir vasfı taşımadığını, bilakis hepsinin haber-i vâhid niteliğinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.[194]

Hâdî Ma'rifet'e göre yedi kıraati muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaştırma teşebbüsü aslında tebcil gayesine matuf bir tekellüftür ve dolayısıyla mevcut senetlerin en azından bir kısmı düzmecedir. Nitekim biraz tahkik ve tahlil edildiğinde bu senetlerin son derece problemli olduğu görülür. Örneğin, yaşadığı dönem itibariyle sahabeye en yakın kıraat imamı İbn Âmir (ö.

193 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 83-84. Ayrıca bkz. Hûî, *el-Beyân*, s. 149-150.
194 Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân*, I. 73-74; Hûî, *el-Beyân*, s. 123-124; Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 62-63.

118/736)'dir. Ancak İbn Âmir'in bile muttasıl biçimde sahabeye ulaşan bir senedi yoktur. İbnü'l-Cezerî, İbn Âmir'in senediyle ilgili dokuz varyanttan söz etmiş ve kendisi, "Hz. Peygamber - Osman b. Affân - Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî - İbn Âmir" şeklindeki senet zincirinin tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Ne var ki bu senette İbn Âmir'in kıraat hocası olarak gözüken Muğîre'nin kimlik ve kişiliği meçhuldür. Mütevatir kabul edilen bir kıraatin senedinde meçhul bir kişinin bulunması ya da İbn Âmir kıraatinin kimlik ve kişiliği meçhul bir hocaya dayanması son derece gariptir.[195]

Bizce Hâdî Ma'rifet'in bu değerlendirmesi dikkate değerdir. Çünkü isnat zincirinde İbn Âmir'in asıl hocası olarak gözüken Muğîre b. Şihâb el-Mahzûmî hakkında Zehebî'nin (ö. 748/1347), "Sanırım, Muâviye'nin hilafet yıllarında Şam'da Kur'an ve kıraat dersleri veren bir kişiydi"[196] ifadesinin dışında hiçbir bilgi yoktur. Öte yandan, Taberî (ö. 310/923) İbn Âmir'in kıraatini eleştirmiş, gerekçe olarak da kıraati Hz. Osman'dan alan veya aldığını ileri süren hiç kimse bulunmadığını, ayrıca İbn Âmir'in kıraati Muğîre b. Ebû Şihâb'tan aldığı iddiasının meçhul bir kişi olan Irak b. Hâlid'e dayandığını söylemiştir.[197]

Muhtemelen Taberî'nin bu eleştirilerinden hareketle Hâdî Ma'rife, İbn Âmir kıraatinin senediyle ilgili olarak birkaç ilginç soru sorar: "Evvela" der, Hâdî Ma'rifet, Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî'nin kıraati Osman b. Affân'dan öğrendiğine dair bilginin kaynağı nedir? İkinci olarak bu fabrikasyon (uydurma) öğrenci hangi senetle tesbit edilmiştir? Öte yandan Osman b. Affân insanlara ne zaman kıraat dersleri vermiştir; sıkıntılarla dolu hilafeti sırasında mı yoksa daha önce mi? Son olarak, Osman b. Affân ne zaman ve kim tarafından kıraat üstadı olarak tavsif edilmiştir?![198]

195 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 62.

196 Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç, İstanbul 1995, I. 136.

197 Taberî'nin meçhul değerlendirmesine karşın Zehebî söz konusu kişi için meşhur nitelemesinde bulunmuştur. Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, I. 192-193. Irâk b. Hâlid hakkında ayrıca bkz. Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Zekî Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Beyrut 1989, XV. 143-153.

198 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 63.

Hâdî Ma'rifet, "Kıraat hocalığı Osman b. Affân'ın ne haddine!" anlamına gelen bu tarizli sorularının ardından bir kıraatin senedinde kârî ile sahabe arasında bağlantı ya da ittisal bulunabileceğini, ancak bu ittisalin tevatür düzeyinde değil haber-i vâhid niteliğinde olabileceğini söyler. İşte der, Hâdî Ma'rifet, "sahabeye en yakın ikinci kıraat imamı İbn Kesîr. Bu zatın kıraat senedinde Abdullah b. Sâib, Mücâhid ve İbn Abbas'ın mevlâsı Dirbas olmak üzere sadece üç kişinin ismi geçer. Âsım b. Behdele'nin senedi de benzer niteliktedir. Çünkü onun senedinde de sadece Ebû Abdirrahman es-Sülemî ve Zir b. Hubeyş'in adı geçer.[199]

Yeri gelmişken bazı çağdaş Sünnî araştırmacıların da bu konuda Şia'nın eleştirileriyle örtüşen görüşler serdettiklerini belirtmek gerekir. Mesela Süleyman Ateş, yedi kıraatin mütevatir olup olmadığı konusunda şunları söylemektedir:

> Bu yedi veya on kıraatin hiçbiri tevatür derecesinde bir senetle Hz. Peygamber (s.a.v)'e varmaz. Esasen Hz. Peygamber (s.a.v.)'e varan tek bir kıraat senedi de yoktur. Bunlar, bir veya iki kişi yoluyla bir-iki sahâbiye dayandırılır... *Tabsıra* sahibi Mekkî b. Ebî Tâlib, yedi kıraat imamının kıraatlerinin Hz. Peygamber (s.a.v)'den tevatüren geldiğini söylüyor, sonra her birinin senedini zikrediyor. Bir de bakıyoruz ki her kıraat bir veya iki sahabiye dayanmaktadır, ayrıca verilen senedin doğruluğunda da kuşku vardır: Âsım (ö. 127/744) üçüncü tabakadandır. Zeyd b. Sâbit kıraatini en iyi bilen kişidir. Kendisi kıraati Ebû Abdirahmân es-Sülemî'den, o da Hz. Ali'den, o da Zeyd b. Sâbit'ten, o da Hz. Peygamber (s.a.v.)'den öğrenmiştir. İlk vahyin inişinden itibaren Müslüman ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Ehl-i Beyt'inden olan Hz. Ali'nin, henüz o zaman anasından dahi doğmamış olan Medineli Zeyd b. Sâbit'ten kıraat öğrenmiş olması aklın, mantığın alacağı bir şey değildir.[200]

Şiî âlimler yedi kıraatin mütevatir olmadığı hususunda bu kıraatlerin senetlerindeki bazı ravilerin cerh edilmiş olmasını da güçlü bir delil sayarlar. Ebü'l-Kâsım el-Hûî, "Kıraatlerin mütevatir olmadığını ispatlamanın en güzel yolu, kârîler [kıraat imamla-

199 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 63.

200 Süleyman Ateş, "Kıraatlerde Tevatür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002, s. 326-327. Hz. Ali'nin Zeyd b. Sâbit'ten kıraat okuması kimi alimlerce mesnetsiz kabul edilmiştir. Bkz. Ebü'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-'Aşr*, Beyrut 2002, I. 155.

rı] ile bunların ravilerinin tariklerini bilmekten geçer."[201] dedikten sonra Zehebî (ö. 748/1347), İbn Hacer (ö. 852/1448) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi Sünnî âlimlerin cerh-tadil ve tabakât kitaplarına atfen yedi kıraat imamı ile ravileri hakkında bazı bilgiler aktarır. Bu bilgilere göre İbn Âmir'in iki ravisinden biri olan Hişâm b. Ammâr (ö. 245/859[?]) kararsızlık ve tutarsızlık gibi kişilik özelliklerine sahip olmasının yanında aslı esası bulunmayan dört yüz hadis naklettiği, hadis rivayetinden ücret talep ettiği ve hatta hadis metinlerinin sık veya seyrek yazılışına göre fiyat değiştirdiği ileri sürülen bir kişidir.[202] İbn Kesîr'in (ö. 120/738) iki ravisinden biri olan Bezzî (ö. 250/864) ise "münkerü'l-hadîs" ve "zaîfü'l-hadîs" gibi vasıflarla cerh edilen bir kimsedir. Benzer şekilde Âsım b. Behdele (ö. 127/745) hadis konusunda çok hata yapan ve ezber kabiliyeti iyi olmayan birisidir.[203] Âsım'ın iki ravisinden biri olan Ebû Ömer Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) ise kıraat konusunda güvenilir kabul edilmesine karşın, hadis ve rivayet hususunda Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), İbnü'l-Medînî (ö. 234/849), Buhârî (ö. 256/875), Müslim (ö. 261/875), Nesâî (ö. 303/915), Dârekutnî (ö. 385/995) gibi birçok ünlü muhaddisin yanı sıra İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi diğer bazı münekkit âlimlere göre metruk, zayıf, yalancı, hadis uyduran, senetleri alt üst edip mürsel bir rivayeti merfuya dönüştüren bir kişidir.[204]

Şia'ya göre yedi kıraatin mütevatir olmadığını gösteren en güçlü delillerden biri de bazı selef âlimlerinin bu kıraatlerdeki birçok okuyuş şeklini reddetmiş olmasıdır. Mesela Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773) kıraatindeki birçok hususu eleştirmiş ve bu kıraatin okunmasını kerih görmüş, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), "Hamza'nın kıraatiyle okuyan imamın arkasında namaz kılmayın" demiş, Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193/809) bu kıraati "bidat" olarak nitelendirmiş, Ebû Saîd Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/814) ise Hamza'nın kıraatiy-

201 Hûî, *el-Beyân*, s. 124.
202 Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1988, XI. 51-54.
203 Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, II. 358; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V. 38-40.
204 Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VII. 10-16; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II. 400-402.

le namaz kıldıran bir imama uyduğunda namazı tekrar kıldığını söylemiştir.[205] Tam bu noktada Hâdî Ma'rifet çok dikkat çekici bir hususa işaret etmiştir:

> Bir Müslüman Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla gelen bir kıraatin yanlış olduğunu söyleme ve/veya reddetme cüreti gösterebilir mi?! Müslüman bir kimsenin böyle bir cürette bulunması düşünülemeyeceğine göre bütün bu bilgiler bize şunu göstermektedir: Hamza'nın kıraatini kerih görüp reddeden âlimler gerçekte Hz. Peygamber'e aidiyeti tevatür yoluyla sübut bulmuş kıraati değil kıraat âlimlerine ait bir okuyuş keyfiyetini reddetmişlerdir.[206]

Hâdî Ma'rifet'e göre işin gerçeği böyle olduğu içindir ki İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* isimli eserinde aralarında Hamza ve Nâfi' gibi isimlerin de yer aldığı meşhur kıraat âlimlerinin yanlışlarıyla ilgili bir başlık açmış ve ilgili başlık altında, "Bu tabakadaki kârîler arasında kıraatinde hata ve yanılgıya düşmeyen kimse yok denecek kadar azdır" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Benzer şekilde Ebû Şâme de (ö. 665/1267) *el-Mürşidü'l-Vecîz* isimli eserinde dilciler ve diğer bazı âlimlerin meşhur kıraat imamlarına ait birçok okuyuşu reddettiklerini belirtmiştir.[207]

Şiî âlimlere göre yedi kıraatin mütevatir olduğu iddiasını en azından tartışmalı hâle getiren bir diğer delil, bu kıraatlerde şâz niteliğinde birçok okuyuşun bulunmasıdır. Mesela Nâfi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'in 26.Şuarâ 176. ayetteki *el-eyke* kelimesini *leyke* diye okumaları, Ebû Amr'in 2.Bakara 54. ayetteki *bâri'ikum* kelimesini *bâri'kum* diye okuması, İbn Kesîr'in 31.Lokmân 13. ayetteki *yâ büneyye* ibaresini *yâ büney* diye okuması, İbn Âmir'in birçok ayette geçen *kün feyekûnü* ibaresini *kün feyekûne* şeklinde okuması, yine onun 6.En'âm 137. ayetteki *ve-kezâlike zeyyene li-kesîrin mine'l-müşrikîne katle evlâdihim şürekâuhüm* ibaresini muzaf ve muzafun ileyhin arasını ayırarak *ve-kezâlike züyyine li-kesîrin mine'l-müşrikîne katlü evlâdehüm şürekâihim* şeklinde

205 Bkz. Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, I. 605-606; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VII. 314-323; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III. 27-28. Hûî'nin diğer kıraat imamları ve ravileri hakkında aktardığı bilgiler için bkz. Hûî, *el-Beyân*, s. 125-146.

206 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 65.

207 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 66.

okuması -Ebû Şâme'nin de belirttiği gibi- yedi kıraat kapsamındaki şâz örneklerinden sadece birkaçıdır.[208]

Kıraatlerin tercih ve tevcihinde subjektif temellendirmeler ve ictihatların belirleyici rol oynamış olması, yedi kıraatin mütevatir olmadığını gösteren bir başka delildir. Son olarak, yedi kıraatte birtakım çelişkiler bulunduğu ve bu keyfiyetin söz konusu kıraatlerin mütevatir olduğu iddiasını bir kez daha çürüttüğü belirtilmelidir.[209]

Gelinen bu noktada, bazı Sünnî âlimlerin kıraatlerde tevatür meselesinde Şia'nın karşıt görüşüne kısmen de olsa haklılık kazandıracak nitelikte görüşler zikrettiklerini de belirtmek gerekir. Mesela İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1248) med, imâle ve hemzenin tahfîfi gibi bazı eda keyfiyetleri açısından kıraatlerin mütevatir olmadığını ileri sürerken[210] Zerkeşî (ö. 794/1391) Kur'an ile kıraatin iki ayrı gerçeklik olduğunu söylemiş; ayrıca yedi kıraatin Hz. Peygamber'den değil ancak imamlardan naklinde mütevatir olduğundan söz edilebileceğini belirtmiştir.[211] İbnü'l-Cezerî ise *en-Neşr* isimli eserinde yedi kıraat hakkında "mütevatir" yerine "sahih" terimini kullanmayı tercih etmiştir.[212] Öte yandan kıraat konusunda yetkin bir müfessir olan Taberî kimi zaman yedi kıraat imamının bazı okuyuşlarını tercihe şayan bulmamıştır. Mesela, 2.Bakara 97. ayette geçen *Cibrîl* kelimesinin İbn Kesîr tarafından *Cebrîl* şeklinde okunmasını Arapçaya uygunluk açısından değerlendirmiş ve bunun makbul bir kıraat olmadığını belirtmiş; ayrıca kimi zaman Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlere ait mushaflardaki yazım şekillerini, Hz. Osman mushaflarındaki imlaya aykırı olmasına rağmen kıraatte tercih ölçütü olarak değerlendirmiştir. Bütün bunların yanında Taberî bazı meşhur kıraat imamlarının kıraatlerini şâz olarak nitelendirmiş, kimi zaman da kıraat imamlarından hiçbirinin iltifat etmediği bir sahâbî okuyuşunu tercih etmiştir.[213]

208 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 70-71.
209 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 71-76.
210 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 176-177.
211 Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs. I.
212 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 13-15.
213 Halis Albayrak, "Taberî ve Kıraat", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002, s. 367-384.

Sonuç itibariyle Şia'nın "kıraatler mütevatir değildir" görüşü bilhassa isnatla ilgili tenkit ve tespitler açısından isabetli gözükmektedir. Zira mütevatir teriminin literatürdeki yaygın ve yerleşik tanımı esas alındığında yedi kıraatin naklinde tevatür keyfiyetinden söz etmek salt iddia haline gelmektedir. Dolayısıyla kıraatlerde tevatür iddiasının bir şekilde mesnetli ve müdellel kılınması gerekmektedir. Bunun içindir ki bazı çağdaş Sünnî araştırmacılar kıraatlerde tevatür keyfiyetinin mütevatir teriminden ne anlaşıldığına bağlı olduğunu söylemek suretiyle Ehl-i Sünnet'in tevatür iddiasını temellendirmeye çalışmışlardır. Buna göre, "kıraatlerin mütevatir olması ya da olmaması konusunda verilecek hüküm tevatür tanımıyla doğrudan ilgilidir. Eğer tevatür, hadiste olduğu gibi yalan üzerine ittifakları aklen mümkün olmayan bir topluluğun yine böylesi bir topluluktan aldıkları bir haberi başka bir topluluğa nakletmeleri ise bu özellikle yedi veya on kıraat imamının Hz. Peygamber'e kadar varan yazılı isnatlarının rical adedinin bu sayıya ulaşmadığını gösterir. Çünkü bunların neredeyse tamamına yakını tevatür derecesine ulaşmayan âhâd haberler kategorisi içindedir. Bu manada -bazı istisnalar dışında- İslam dininde Kur'an'dan başka bir bilginin tevatürünü iddia etmek fevkalade zordur. Ancak mütevatirin 'kendisiyle mutlak manada amelin vacip olduğu ricali araştırılmayan haber' şeklindeki tanımı dikkate alınırsa mütevatirde senet aranmayacağı, arandığı takdirde her haberin âhâd seviyesine düşebileceği de dikkatlerden uzak tutulmamalıdır."[214]

Bu izahattan da anlaşıldığı gibi, yedi kıraatin tevatürüne ilişkin görüşü mütevatir teriminin literatürdeki yaygın tanımıyla temellendirmek mümkün değildir. Şia bu yaygın ve yerleşik tanımı esas aldığı için, haklı olarak yedi kıraatin mütevatir olmadığını söylemiştir. Buna karşılık mütevatirde rical sayısının ön plana çıktığı şeklî tanım yerine epistemolojik değerin esas alındığı tanımdan hareketle yedi kıraatin mütevatir olduğu iddiasını ispata çalışan Sünnî anlayış ikna edici gözükmemektedir. Çünkü Ehl-i Sünnet âlimleri -bir sonraki başlık altında da gösterileceği üzere- kıraatin en temel sıhhat şartını "muttasıl biçimde Hz.

214 Binışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, s. 76.

Peygamber'e ulaşan sağlam senet" olarak belirlemiş ve özellikle dilcilerin kıraatlerle ilgili eleştirel mülahazalarını hükümsüz kılmak maksadıyla sağlam bir senedin mevcut olması hâlinde diğer iki şartın pek ehemmiyet arz etmediğini belirtmişlerdir. Şu halde, bir kıraatin sıhhatini tayin ve tespitte senedi aslî ölçüt addetmek, buna mukabil yedi kıraatin tevatür iddiasını temellendirirken senet ve ricalin araştırılmasına gerek olmadığından söz etmek açık bir tutarsızlık gibi gözükmektedir.

Kıraatte Sıhhat Şartları

Ehl-i Sünnet literatüründeki bilgilere göre bir kıraatin sahih vasfını haiz olması için; (1) Hz. Peygamber'den sağlam ve muttasıl bir senetle nakledilmesi, (2) Bir yönüyle de (vecih) olsa Arap diliyle örtüşmesi; (3) Takdiren de olsa Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların resm-i hattına (yazı iskeleti) uyması gerekir.[215] Bu üç şarttan birini taşımayan kıraatler ister yedi kıraat imamından, ister bilgi yönünden onlardan daha üst düzeydeki imamlardan nakledilmiş olsun, zayıf, şâz veya bâtıl (asılsız) diye kategorize edilir. Arap diline uygunluk şartında söz konusu edilen "vecih"in fasih veya daha fasih olması, üzerinde ittifak veya ihtilaf edilen bir kurala dayanıp dayanmaması kıratın sıhhatini tayinde önem arz etmez. Burada asıl önemli olan husus, kıraatin yaygın olması ve sahih bir senede dayanmasıdır. Başka bir ifadeyle, kıraat muttasıl ve sahih senetle sabit olduğunda diğer iki şarta gerek yoktur. Yani muttasıl senetle Hz. Peygamber'e ulaşan bir kıraatin Arap diline ve/veya Hz. Osman'ın çoğaltırdığı mushafların yazı iskeletine uygun olup olmaması önemli değildir. Zira kıraatte asıl sıhhat şartı, Ca'berî'nin (ö. 732/1331) ifadesiyle sahih nakilden ibarettir.[216] Şu halde bir kıraatin sahih olabilmesinin yegâne şartı, adalet ve zabt yönünden güvenilir kabul edilen kimselerden oluşan bir nakil zinciriyle kesintisiz şekilde Hz. Peygamber'e ulaşan bir senet[217] olduğuna göre, kimi âlimlerce kıraatin sıhhatinde temel şart olarak öne sürülen Arap diline uygunluk şartı haddizatında adı var kendi yok hükmündedir.[218]

215 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 18.
216 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 10-13.
217 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 9-10.
218 Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 30.

Bu açıdan bakıldığında kıraatin sıhhat şartlarına ilişkin geleneksel görüşün problemli olduğu söylenebilir. Nitekim bazı Şiî araştırmacıların kanaati de bu yöndedir. Mesela Hâdî Ma'rifet'e göre kıraatte sıhhat şartları gerçekte işlevsizdir. Daha açıkçası, bu şartların muhtevası yedi veya on kıraatin mütevatir ve/veya sahih olduğu ön kabulünü tahkim edecek biçimde düzenlenmiş, dolayısıyla söz konusu kıraatler bir bakıma metbû, sıhhat şartları tâbî kabul edilmiştir. Sonuçta bu ön kabulden dolayı yedi veya on kıraatten hiçbiri mezkûr sıhhat şartları çerçevesinde tartışılmamış, tartışılamamıştır.[219] Hâlbuki yedi kıraat, sıhhat şartlarına uygunluk açısından tartışıldığında bu kıraatlerin sahih vasfını taşımadıkları görülür. Mesela, muttasıl senet şartından söz etmek aslında ham hayale yatırım yapmak gibi bir şeydir. Çünkü her şeyden önce tarihte birçok kurrâ ve kıraat mevcuttur; ayrıca her kârînin kendine özgü bir okuyuş tarzı ve üslubu vardır. Şu halde, onca farklı kurrânın onca farklı okuyuş tarzını muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e dayandırmak mümkün müdür? Keza yedi veya on kıraat imamının birçok yetkin âlim tarafından şâz olarak değerlendirilip reddedilen onca okuyuşunu Hz. Peygamber'e nisbet etmek mümkün müdür? Yok eğer bu okuyuşlar sahih/sağlam bir senetle Hz. Peygamber'den gelmişse, o halde niçin şâz olarak değerlendirilip reddedilmiştir?![220]

Şia'nın sahih kıraat anlayışına gelince, "Kur'an'ı kıraatlerden ayrı bir gerçek, kendine özgü varlığıyla kıraatlerden bağımsız bir entite olarak görmemiz hasebiyle sahih kıraati tercih meselesi bizce halledilmiştir." diyen Hâdî Ma'rifet'e göre sahih kıraat ilk dönemden günümüze kadar bütün müslümanlar nezdinde mütevatir olan ve tevatür yoluyla bize ulaşan Kur'an metniyle örtüşen kıraattir. Kurrânın ihtilafları Kur'an metnindeki kelimelerin telaffuz keyfiyetine ilişkin farklılıklardan başka bir şey değildir. Bu farklılıklar ise kârîlerin içtihatlarından ibaret olup hiçbir bağlayıcılığı yoktur. Bağlayıcı olan, asırlar boyu ümmetin muhafaza ettiği orijinal metindir.[221]

219 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 127.
220 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 123-126.
221 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 134.

Buna göre sahih kıraatin temel şartları şöylece sıralanabilir: (1) Kelimenin kökü, formu ve cümle içindeki konumu itibariyle seleften halefe tevatüren nakledilen ve bütün müslümanlar nezdinde genel kabul gören Kur'an hattıyla örtüşmesi; (2) Arap dilindeki en fasih ve yaygın kullanımla örtüşmesi. Bir kıraatin bu özelliğe sahip olup olmadığı, fasih Arapçanın kurallarıyla mukayese edilerek anlaşılır. (3) Kesin bir delille çelişmemesi. Bu delil aklî olabileceği gibi mütevatir bir sünnet veya Ehl-i Beyt imamlarından sahih/sağlam senetle gelen bir rivayet de olabilir.

Bu üç şartı taşıyan bir kıraat sahih ve tercihe şayan kıraat vasfını haiz olur ve gerek namazda gerekse sair ibadetlerde okunur. Mezkûr şartların tümünü veya bir kısmını taşımayan kıraatler ise şâz olarak değerlendirilir veya en azından Kur'an'dan olup olmadığı noktasında şüpheli kabul edilir. Bu sebeple, namazda ve diğer ibadetlerde okunması caiz değildir.[222] Öte yandan, kıraatte farklı ihtimaller ve vecihler söz konusu olduğunda müslümanların cumhuruna ait kıraat esas alınır ve bu kıraat, meşhur kârîlerin icmaı veya kurrânın kâhir ekseriyetinin ittifakıyla bilinip tanınır. Kıraatte iki ihtimalin söz konusu olması veya iki farklı kıraatin eşit düzeyde bulunması durumunda ise Arap dilindeki en fasih ve yaygın kullanımla örtüşen kıraat tercihe şayan olur.[223]

Şia'nın Kıraat Tercihi

Çağdaş Şiî müfessir Belâğî, "Biz İmamiyye Şiasına mensup müslümanlar, insanların yani çoğunluk müslümanların kıraatini benimsemekle memuruz" der.[224] Belâğî'nin sözünü ettiği kıraat Hafs rivayetiyle gelen Âsım kıraatidir. Çünkü Âsım kıraati -Hâdî Marifet'in ifadesiyle- sıhhat şartlarının tümümü haiz olmasının yanında ilk asırdan günümüze kadar müslümanlar arasında yaygın biçimde kullanılan, her dönemde âlimlerin teveccühüne mazhar olan bir kıraattir.[225]

Âsım kıraatinin bugün İslam dünyasının çok büyük bir kısmında tercih edildiği doğrudur; fakat Şia'nın bu kıraati tercih se-

222 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 143.
223 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 167.
224 Belâğî, *Alâu'r-Rahmân*, I. 74.
225 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 232.

bebine ilişkin gerekçeler tartışmaya açıktır. Zira her şeyden önce Âsım kıraati ilk asırdan itibaren tüm müslümanlar arasında popüler olan bir kıraat değildir. Dahası bu kıraat İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) yedili tasnifinden önce İslam dünyasında pek şöhret bulmamış, İbn Mücâhid'in ölümünü müteakiben ilkin Kûfe'de, ardından da İslam dünyasının diğer bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca, Âsım'ın birinci ravisi kabul edilen Ebû Bekr Şube'nin (ö. 193/808) kıraati Kûfe'de bir süre Hafs (ö. 180/796) rivayetinden daha makbul görülmüş, ancak zaman içerisinde bu durum tersine dönmüştür. Öte yandan, Âsım kıraatinin Kûfe çevresinde kabul görmesi birtakım olumsuz değerlendirmelere de konu olmuştur. Bütün bunların yanında Âsım b. Behdele ve bilhassa Hafs hadis konusunda çok ağır ifadelerle eleştirilmiş ve cerh-tadil kitaplarındaki bu eleştiriler Şiî müfessir Hûî tarafından yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrine mesnet gösterilmiştir.

Şiî âlimler genel manada kıraatlerin tevatür vasfı taşımadığı fikrini savunurken literatürdeki yaygın "mütevatir" tanımını esas almış, ancak Âsım kıraatini tercihte bu tanımı göz ardı edip, "ricalinin araştırılmasına ihtiyaç duyulmayan ve fakat kendisiyle amel edilmesi gereken haber" şeklindeki diğer tanımı hareket noktası kabul etmiştir. İlginçtir, duruma göre farklı tanımı esas alma anlayışı, yedi kıraatin mütevatir olduğu iddiasını temellendirme hususunda Sünnîlerce de benimsenmiştir.

Yeri gelmişken şu hususu da belirtmek gerekir ki Şiî âlimler genelde kıraatlerin özelde yedi kıraatin mütevatir olmadığı fikrini savunurken bilhassa isnat ve rical konusunda Âsım kıraatini de diğer meşhur kıraatlerle aynı kategoriye dâhil ederek eleştirmiş ve bu bağlamda tüm kıraatlerin senet yönünden haber-i vâhid niteliğinde olduğunu söylemiş, ancak kendi kıraat tercihleri söz konusu olduğunda özellikle Hâdî Ma'rifet, Âsım kıraatini diğerlerinden ayrı bir kefeye koymuş ve hatta bu kıraat hakkında "mütevatir" nitelemesini kullanmıştır.[226]

Bizce burada bir ilkesizlik söz konusudur. Bu yüzden denebilir ki Şia'nın Âsım kıraatini tercih etmesi, bu kıraatin senet

226 Bkz. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 143.

sağlamlığı, sadelik ve birkaç istisna dışında kural dışı okuyuşlar içermemesi gibi olumlu nitelikler taşımasından yahut tarihsel süreçte müslümanların büyük çoğunluğunca benimsenmiş olmasından ziyade, Âsım'ın Kûfe imamı olması, dolayısıyla kıraatinin Ebû Abdirrahman es-Sülemî (ö. 83/702[?]) yoluyla Hz. Ali'ye dayanmasıdır. Nitekim Hâdî Ma'rifet'in, "Hafs yoluyla Âsım'dan rivayet edilen kıraat müminleri emiri Ali'nin kıraatidir" ifadesi Şia'nın kıraat tercihindeki asıl faktörün neliğini tavzih eder niteliktedir. Öte yandan Zehebî, İbnü'l-Cezerî gibi Sünnî âlimlerin eserlerinde de yer alan rivayetlere göre Âsım, "Bana Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den başka hiç kimse kıraat (harf) öğretmedi. O da Ali'den okudu." demiş, ayrıca kendisinin Ebû Abdirrahman Sülemî'ye hiç muhalefet etmediğini, aynı şekilde onun da Hz. Ali'ye muhalefet etmediğini söylemiştir.[227] Gerek buradaki hocatalebe ilişkisinden, gerekse saygı ve sadakat ilkesinden olsa gerek bazı Şiî müellifler Âsım'ı Şia'dan kabul etmişler, hatta diğer meşhur kıraat imamlarından Ebû Amr, Hamza b. Habib ve Kisâî'nin de Şiî olduğunu ileri sürmüşlerdir.[228]

Gelinen bu noktada Şia nezdinde diğer kıraatlerin statüsünün ne olduğu sorulabilir. Meşhur Şiî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) bu soruya şöyle cevap vermiştir: "Mezhepdaşlarımız nezdinde kabul gören ve rivayetlerinde yaygın olan anlayış, Kur'an'ın tek harf üzere tek peygambere indirildiği yönündedir. Bununla birlikte mezhep mensuplarımız kârîlerin mütedavil kıraatlerini okuma hususunda cevaz bulunduğu ve herkesin dilediği kıraati okumada özgür olduğu noktasında hemfikirdir."[229]

Bilhassa tarihsel tecrübe açısından doğrulanması mümkün gözükmeyen bu liberal anlayışın temel dayanağı, Ehl-i Beyt imamlarından nakledilen, "Size nasıl öğretildiyse öyle okuyun" ve/veya "İnsanların [müslüman çoğunluk] okudukları gibi okuyun" şeklindeki rivayetlerdir.[230] Bu rivayetlerdeki tavsiyeden hareketle Şiî-İmâmî âlimler, şâz kıraatler dışında yedi ve on kıraatle okumanın

227 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 232-233.
228 Bkz. Seyyid Hasan Sadr, *Te'sîsü'ş-Şîa li 'Ulûmi'l-İslâm*, Kum 1375, s. 346-347.
229 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 7.
230 Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, II. 631.

caiz olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Hâdî Ma'rifet'in aktardığı bilgiye göre fıkıhçılar nezdindeki yaygın görüş, yedi kıraatin namazda ve diğer ibadetlerde okunmasının caiz olduğu yönündedir. Bu noktada, "Mademki İmâmiyye Şiası Kur'an'ın tek olduğunu ve tek gerçek mabudun katından indiğini söylüyor; o halde niçin yedi ve hatta on kıraatin okunmasına cevaz veriyor?" şeklinde bir itiraz öne sürülebilir. Hâdî Ma'rifet bu muhtemel itiraza üç gerekçeyle cevap verir: (1) Müslümanların bu kıraatleri okuma yönünde yaygın bir gelenekleri vardır; (2) Söz konusu kıraatlerin okunmasının caiz olduğu hususunda fıkıhçıların icmaı vardır; (3) Ehl-i Beyt imamlarının müslüman çoğunluğun uygulamasına göre hareket edilmesi gerektiği yönünde talimatları vardır.[231]

Bu konuda daha muhafazakâr bir anlayışı benimseyen Hûî'ye göre yedi veya on kıraatten her birinin namazda okunup okunmayacağı meselesinde en doğru görüş şudur: Hz. Peygamber'e ve/veya masum imamlara aidiyeti sübut bulmamış kıraatlerin namazda okunması caiz değildir. Çünkü namazda okunması gereken metin, herhangi bir metin değil Kur'an metnidir. Ehl-i Beyt imamlarının, "Size nasıl öğretildiyse öyle okuyun" veya "İnsanlar nasıl okuyorsa siz de öyle okuyun" şeklindeki beyanlarına gelince, belli ki bu hadislerde muayyen bir kıraatten değil imamların devrinde yaygın olan kıraat veya kıraatlerden söz edilmektedir. O halde, namazlarda okunması caiz olan kıraatleri yedi ve on sayısıyla tahdit etmek anlamsızdır. Sözün özü, şâz olmamak kaydıyla, Ehl-i Beyt imamlarının döneminde genel kabul gören her kıraatin namazda okunması caizdir.[232] Evet, Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin görüşü özetle budur; ancak bu görüşün muhtevasında, "Ehl-i Beyt imamlarının döneminde genel kabul gören kıraat veya kıraatler hangisidir?" sorusunun cevabı yoktur.

Değerlendirme ve Sonuç

Şia'nın Kur'an kıraatleriyle ilgili en dikkat çekici görüşü, yedi kıraatin mütevatir olduğu yolundaki Sünnî anlayışın sağlam bir temelinin bulunmadığı şeklinde özetlenebilir ve bu görüş Ehl-i

231 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 164.
232 Hûî, *el-Beyân*, s. 166-167.

Sünnet'e bir reddiye olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, Şiî âlimlerin bu konudaki muhalif görüşü savunurken "hasmı hasmın silahıyla vurma" yöntemini kullandıkları söylenebilir. Zira Şia'nın kıraatlerle ilgili görüşlerinin genellikle Sünnî kaynaklardaki bilgi, görüş ve değerlendirmelere atfen temellendirilmeye çalışılmış olması tam da hasmı hasmın silahıyla vurma yöntemine tekabül etmektedir. Bu arada Şia'nın kıraat ilminde şâfî-kâfî bir mükte-sebatının bulunmadığı, dolayısıyla konuyu ister istemez muhalifinin birikiminden istifadeyle değerlendirmek durumunda kaldığı söylenebilir. Esasen bu tavır Şia'nın tarih boyunca hep muhalefet cephesinde yer almış olmasına ve dolayısıyla Ehl-i Sünnet'le tartıştığı her konuda tez yerine antitez üretmeye çalışmasına bağlanabilir.

Bütün bunlara rağmen Şia'nın kıraatlerde tevatür keyfiyetini reddetme gerekçeleri isabetli gözükmektedir. Zira Şiî ulemanın bilhassa kıraatlerin senetlerinin literatürdeki yaygın ve yerleşik mütevatir tanımıyla örtüşmediğini, dolayısıyla bu senetlerin gerçekte haber-i vâhid olarak nitelendirilmesi gerektiğini söylemeleri Sünnî âlimlerin bu konuyla ilgili genel kabullerini en azından tartışmaya açık hâle getirmektedir. Buna mukabil, Şia'nın Âsım kıraatini tercih etmesi ve Hâdî Ma'rifet gibi bazı çağdaş Şiî araştırmacıların bu kıraati ilk asırdan bugüne değin tüm müslümanlar nezdinde en popüler kıraat olarak nitelendirmesi ideolojik temelli gözükmektedir. Daha açıkçası Şia'nın kıraat tercihinde Âsım kıraatinin faikiyetinden ve/veya müslümanlar nezdinde genel kabul görmüş olmasından ziyade bu kıraatin senedinin Ebû Abdirrahmân es-Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanması belirleyici rol oynamıştır denebilir.

Son söz olarak şunu da eklemek gerekir ki kıraat konusu, neresinden bakılırsa bakılsın, hâlen cevap bekleyen birçok soru/sorun içermektedir. Her şeyden önce, "Hz. Peygamber'in Kur'an kıraati, yedi veya on meşhur imamdan hangisinin kıraatine tetabuk ediyordu?" sorusunun cevabı yoktur. Kıraat sahasında buna benzer birçok soru/sorun daha mevcuttur. Ehl-i Sünnet uleması bu alanla ilgili problemleri çözüme kavuşturma hususun-

da büyük emek sarfetmiş, Şia ise muhalifince sarf edilen emek üzerinden itiraz kültürü geliştirmiştir. Diğer taraftan, Şii âlimler özellikle kıraatlerde tevatür keyfiyeti hususunda dikkate değer itirazlarda bulunmuşlar ve fakat kıraat ilmindeki tartışmalı meselelerin çözümüne katkı sağlayacak türden hemen hiçbir teklif sunmamışlardır.

Ahruf-i Seb'a (Yedi Harf)

Giriş

Bilindiği gibi, "ahruf-i seb'a" (yedi harf) kıraat ilmiyle ilgili bir konudur. Problematik yönü ağır basan bu konu Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildiren hadisle varlık kazanmıştır. Sünnî ulema onlarca sahâbiden farklı varyantlarla nakledilen bu hadisin sübutunda şüphe etmemekle birlikte, hadiste geçen "ahruf-i seb'a" tabirinin delaleti hususunda ortak bir paydada buluşamamıştır. Bununla birlikte ilgili hadisin hemen bütün varyantlarıyla Kur'an kıraatinde kolaylık sağlamaya yönelik bir ruhsata işaret ettiği noktasında genel kabul oluşmuştur.

Hadisin bazı varyantlarından anlaşıldığı kadarıyla yedi harf ruhsatı hicretten sonra Medine döneminde uygulanmıştır. Bu dönemde Hz. Peygamber'in hitap ettiği kitlenin özellikle kültür ve lehçe yönünden homojen olmayışından kaynaklanan zorluklar ile tebliğ görevinin salt bir metnin harfi harfine ezberletilip belletilmesinin ötesinde mesajın sahih ve sağlıklı biçimde iletilmesi anlamını taşıdığı dikkate alındığında, ilk nesil müslümanlara böyle bir kolaylık tanınmasının son derece doğal ve hatta gerekli olduğu sonucuna ulaşılır.

Aslında "yedi harf" konusunun özü/özeti budur. Ne var ki başta "ahruf-i seb'a" (yedi harf) tabirinin delaleti olmak üzere yedi harfin tamamının Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushaf nüshalarında mevcut olup olmadığı, dolayısıyla bugün okunan meşhur kıraatler arasında yer alıp almadığı gibi diğer bazı meseleler hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bütün bu meseleler Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından etraflıca ele alınmış ve bilhassa son dönemde ahruf-i seb'a konusuna dair kitap ve makale düzeyinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.[233] Ancak söz konusu çalışmalarda

233 Bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul 2005; a. mlf., "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmi Araştırmalar*, cilt:

Şia'nın ahruf-i seb'a konusundaki görüşlerine ya hiç değinilmemiş ya da "Şia yedi harfle ilgili hadisleri reddetmiştir" şeklinde özetlenebilecek bir genellemeci yaklaşımı işaretleyen kısa bir malumat vermekle yetinilmiştir.[234]

Kur'an ve tefsir alanıyla ilgili araştırma-inceleme literatüründeki bu boşluk ilk planda Şia'nın ahruf-i seb'a hakkındaki görüş veya görüşlerinin ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Temelde bu mülahazadan hareketle kaleme alınan bu yazıda ilkin mümkün mertebe kısa ve özlü biçimde Sünnî âlimlerin ahruf-i seb'a konusuyla ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Gerek muhalif görüşün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı, gerekse iki farklı görüş arasında mukayese imkânı sunacağı düşüncesiyle açılan bu başlığın ardından İmâmiyye Şiası'nın konuyla ilgili görüşleri aktarılacaktır. Bu çerçevede görüşlerine atıfta bulunulan Şiî âlimlerin hangi dönemde yaşadıklarına, Şiî-İmâmî gelenekteki Ahbârî ve Usûlî düşünce ekollerinden hangisine mensup olduklarına da işaret edilecek, böylelikle Şia'nın ahruf-i seb'a konusunda homojen bir anlayışa sahip olup olmadığı meselesine açıklık kazandırılmış olacaktır.

Ahruf-i Seb'a Meselesinde Sünnî Anlayışın Genel Çerçevesi

Ahruf-i seb'a, Sünnî gelenekte kıraat ilminin oldukça önemli ve bir o kadar da problemli konularından birini teşkil eder. Nitekim ilgili hadisin meşhur ve sahih kabul edilen tüm varyantlarında geçen "ahruf" (harfler) kelimesinin ne anlama geldiğine dair altmış civarında görüşün mevcudiyetinden söz edilmesi[235] konunun problematik yönü hakkında yeterli bir fikir verir. Ebû Ubeyd el-Herevî (ö. 224/838) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 434/1053) gibi

1, sayı: 3 (1987), ss. 71-88; Emin Âşıkkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme), *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul 2002, ss. 43-106; Osman Kaya, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)", *CÜİFD*, cilt: VIII/2, (2004), ss. 219-244; Mehmet Çalışkan, "Kur'an'ın Nüzulü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi", *ÇÜİFD*, cilt: 5, sayı: 1 (2005), ss. 215-242.

234 Bkz. Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, s. 59-61.

235 Bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul 2005, s. 103.

Sünnî âlimlerce mütevatir addedildiği söylenen[236] ve çok sayıda farklı varyantıyla adeta bir merviyyat yumağı halinde nakledilen hadiste Hz. Peygamber'in "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" ifadesi yer almaktadır.

Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi*'i, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta*'ı, Tayâlîsî (ö. 203/818) ve Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned*'leri, Abdürrezzâk (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'leri gibi Kütüb-i Sitte'den önce telif edilmiş birçok hadis mecmuasında yer alan, ayrıca başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*'leri olmak üzere muteber sayılan diğer hadis mecmualarının yanı sıra erken döneme ait birçok fıkıh, usûl, tarih ve tabakât kitaplarında da kayıtlı bulunan bu hadis yirmiden fazla sahâbî tarafından nakledilmiştir. Bu sahâbîler arasında Übey b. Ka'b (ö. 19/640), Hz. Ömer (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Hz. Osman (ö. 35/656), Amr b. el-Âs (ö. 43/639), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû Bekre (ö. 52/672), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Semura b. Cündeb (ö. 60/679), Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Zeyd b. Erkâm (ö. 66/685)), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/712) gibi isimler sayılabilir.

Ahruf-i Seb'a hadisi mürsel olarak İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702), Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Ebû Kılâbe (ö. 104/722), Amr b. Dinâr (ö. 126/744) ve A'meş (ö. 148/765) gibi tâbiîler tarafından da nakledilmiştir.[237] Ancak hadisin bazı varyantları senet zincirindeki kimi raviler sebebiyle zayıf olarak değerlendirilmiştir. Mesela, İbn Mes'ud'dan gelen rivayetin bir varyantı, "hadis hırsızı" ve "yalancı" olarak nitelen-

236 Ahruf-i seb'a hadisinin mütevatir olduğuna ilişkin görüşün Ebû Ubeyd el-Herevî'ye (ö. 224/838) isnat edilmesi tartışmaya açıktır. Çünkü hadis terimlerinin olgunlaşmadığı hicrî 3. asrın başlarında Ebû Ubeyd'in "tevatür" kelimesini sonraki asırlarda tekemmül eden terimsel anlamda kullandığını söylemek zordur. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Emin Âşıkkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul 2002, s. 90-92.

237 İlgili hadisin kaynakları ve ilk ravileri hakkında geniş bilgi için bkz. Âşıkkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", s. 43-53.

dirilen İsmail b. Ebî Üveys isimli raviden dolayı zayıf kabul edilmiştir.[238] Diğer taraftan hadisin Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Semure b. Cündeb, Ebû Hureyre gibi sahâbilere atfedilen bazı varyantlarında Kur'an'ın yedi değil üç, dört, beş harf üzere nazil olduğu belirtilmiştir.[239] Yine hadisin bazı varyantlarında Kur'an'ın zâhir, bâtın, had ve matla (muttala') olmak üzere dört farklı boyuta sahip olduğundan söz edilmiştir.[240] Bütün bunların yanısıra hadisin bazı varyantlarında farklı şahıslar ve olaylardan bahsedilmiştir.

Sebeb-i vürutla ilgili bilgiler ahruf-i seb'a hadisinin Kur'an okumada kolaylık sağlama ruhsatına işaret ettiğini göstermekle birlikte, bu ruhsatın tam olarak neye karşılık geldiği meselesi son kertede biraz müphem gözükmektedir. Buradaki müphemlik "ahruf-i seb'a" (el-ahrufü's-seb'a) terkibini oluşturan "ahruf" (harfler) ve "seb'" (yedi) kelimelerinin farklı anlam takdirlerine elverişli olmasından mütevellittir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi "ahruf-i seb'a" tabirinin medlulüne ilişkin altmış civarında görüş ileri sürülmüştür. Bir telakkiye göre "yedi harf"ten maksat Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Sakîf, Hevâzin gibi yedi farklı Arap lehçesidir. Muhtemelen ilk defa Ebû Ubeyd (ö. 224/838) tarafından ortaya atılan ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868), Ahmed b. Yahyâ b. Sa'leb (ö. 291/903), Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) ve İbn Atiyye (ö. 541/1147) gibi âlimlerce de tercihe şayan bulunan bu görüş Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu bildiren rivayetlere ters düştüğü, ayrıca Kur'an metninde kırk küsur farklı lehçe bulunduğu gibi gerekçelerle İbn Kuteybe (ö. 276/889), Taberî (ö.310/922), İbn Abdilber (ö. 463/1070) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler tarafından eleştirilmiştir.

Diğer taraftan Abdullah İbn Vehb (ö. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Taberî (ö. 310/923) ve Tahâvî (ö. 321/933) gibi bazı âlimler "ahruf-i seb'a" tabirinin, hepsi de "gel" anlamın-

238 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Âşıkkutlu, "Kıraât İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", s. 52-90.

239 İsnatları zayıf kabul edilen bu rivayetler ve kaynakları için bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 76-79.

240 İbn Mes'ud'a isnat edilen bu rivayetle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 225-228.

daki *helümme, teâle, ileyye* kelimeleri gibi, aynı manayı taşıyan farklı lafızlara delalet ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Ebü'd-Derdâ (ö. 327652[?] ve/veya Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652) 44. Duhân 44. ayette geçen *el-esîm* (günaha batmış kimse) kelimesini telaffuz zorluğu çeken bir kişiye *el-fâcir* diye okuttuğu yönündeki rivayetlerle temellendirilen ve bir bakıma anlam merkezli Kur'an kıraatinin cevazına işaret eden bu görüş, Arap dilinde her kelimenin müteradifinin bulunmadığı, buna karşılık bazı kelimelerin müteradifinin yediden az veya çok sayıda olduğu gibi gerekçelerle tenkit edilmiştir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) tarafından tercih edilen ve son devirde Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) ve Mustafa Sâdık er-Râfiî (ö. 1937) gibi bazı âlimler nezdinde de kabul gören diğer bir yoruma göre, "yedi"den maksat sayı değil çokluktur. Yedi, yetmiş ve yetmiş bin gibi sayıların Arap dilinde çokluk anlamında kullanıldığı argümanına dayanan bu görüş ise hadisteki sarih ifadelere ters düştüğü için Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı âlimler tarafından isabetsiz olarak değerlendirilmiştir.[241]

Özetle, klasik dönem Sünnî âlimler ahruf-i seb'a hadisinin sübutu konusunda fikir birliğine varmış, ancak delaleti hususunda anlaşamamışlardır. Ayrıca, "yedi harf"in Kur'an okumada kolaylık sağlamaya işaret ettiği noktasında ittifak sağlanmış olmasına mukabil söz konusu "harfler"in tamamının Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushaflarda mevcut olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. İbn Vehb, Taberî, Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Abdilberr (ö. 463/1071) gibi âlimlere göre yedi harfle kıraat, farklı lehçelerle konuşan Arapların Kur'an'ı kolay okuyup öğrenmelerini sağlama ruhsatıdır. Bu ruhsat ilk nesil müslümanlar tarafından kullanılmış ve maksat hâsıl olmuştur. Kur'an'ı okuyup yazanlar çoğalıp bir harf üzere okuma alışkanlığı yaygınlık kazanınca ruhsat kaldırılmıştır. Nitekim Hz. Osman da mushaf nüshalarını Cebrail ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen son

241 Yedi harfle ilgili görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, s. 91-137; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I. 137-191; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul trs., s. 101-116; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 103-137.

okuyuşu (arza-i âhire/son sunum) esas alarak Kureyş lehçesi üzere yazdırmış, buna aykırı okuyuşları yasaklamış, resmî mushaflar dışındaki Kur'an nüshalarının yakılmasını emretmiştir. Böylece diğer altı harf neshedilmiş ve dolayısıyla günümüze kadar gelmemiştir.

Bu görüşün aksine Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1012) ve İbn Hazm (ö. 403/1012) gibi âlimler yedi harften hiçbirinin nesh edilmediği, Hz. Osman'ın çoğalttırdığı mushafların bu yedi harfin tamamını içerdiği, ayrıca yedi harf ruhsatının sınırlı süreli değil devamlı olduğu fikrini benimsemişlerdir. Selef ve halef ulemasının çoğunluğunca benimsenen üçüncü bir anlayışa göre ise yedi harften olan ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardaki yazı iskeletinin (resm-i hat) okunmalarına imkân verdiği kıraat vecihleri günümüze kadar gelmiştir. Hz. Osman, istinsah ettirdiği mushafların yazı iskeletine aykırı olan okuyuşları yasaklayınca kelimenin değişik yazılışı veya cümle içindeki takdim-tehiri gibi sebeplerden kaynaklanan farklılıklarla ilgili kıraatler terk edilmiş, harekesiz ve noktasız olan mushaf hattının okunmalarına izin verdiği kıraatler -tevatür yoluyla sabit olmaları şartıyla- yedi harfin baki kalan cüzü sayılmıştır.[242]

Şiî Gelenekte "Ahruf-i Seb'a" Telakkisi

Öncelikle şunu belirtelim ki ahruf-i seb'a meselesi İmâmiyye Şiası'nın Kur'an-tefsir kültüründe önemli bir yer tutmaz. Bu keyfiyet, Şiî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1057), "Mezhep mensuplarımız kurrânın mütedavil kıraatlerinin okunması hususunda cevaz bulunduğu ve herkesin dilediği kıraati okumada özgür olduğu noktasında hemfikirdir."[243] diye özetlediği liberal anlayışın bir tezahürü gibi gözükmektedir. Bununla birlikte İmâmiyye Şiası Âsım kıraatinin Ebû Ömer Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) versiyonunu tercih etmiştir. Bu tercihte Âsım kıraatinin en yaygın kıraat olması belli ölçüde rol oynamışsa da asıl faktör söz konusu kıraatin Ebû Abdirrahmân es-Sülemî (ö. 83/702[?]) vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanıyor olmasıdır.

242 Geniş bilgi için bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 153-176.
243 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 7.

(1) Rivayet ve Kaynak Tesbiti

Erken dönem Şiî hadis ve tefsir edebiyatında ahruf-i seb'a konusuyla ilgili iki grup rivayet mevcuttur. İlk gruptaki rivayetlerde Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğundan, ikinci gruptaki rivayetlerde ise tek harf üzere nazil olduğundan söz edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâmiyye Şiası'nın erken dönem kaynaklarında Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair üç rivayet (haber) yer almaktadır. Hz. Peygamber, Hz. Ali ve İmam Ca'fer-es-Sâdık'a (ö. 148/765) isnat edilen bu üç rivayetten ikisi, ilk dönem Ahbârîlik düşüncesinin en meşhur temsilcilerinden Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *el-Hisâl* adlı eserinde nakledilmiştir. Hz. Peygamber'e atfedilen rivayet şöyledir:

> Rasûlullah şöyle buyurdu: Bana Allah'tan bir elçi geldi ve "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim! Ümmetime kolaylık tanı" diye yakardım. Bunun üzerine elçi, "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim! Ümmetime kolaylık tanı" diye yakardım. Elçi yine "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim! Ümmetime kolaylık tanı" diye yakardım. Bu defa elçi, "Allah sana Kur'an'ı yedi harf üzere okumanı emrediyor" dedi.[244]

Şeyh Sadûk'un *el-Hisâl*'i ile Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin (ö. 320/932[?]) tefsirinde yer alan Ca'fer es-Sâdık rivayetindeki muhteva da şöyledir:

> Hammâd b. Osman, İmam Ca'fer es-Sâdık'a, "Sizin görüşleriniz [fetvalarınız] farklılık arz ediyor" dedi. Bunun üzerine Ca'fer es-Sâdık, "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu. Bu sebeple İmam'ın en az yedi veçhe göre fetva vermesi söz konusudur" diye karşılık verdi ve ardından "Bu bizim sana ihsanımızdır, ister dağıt, ister yanında tut" [38.Sâd 39] ayetini okudu.[245]

Ebû Ca'fer el-Küleynî'nin (ö. 329/941) talebesi olan ve İbn Ebî Zeyneb diye anılan Ebû Abdillah Muhammed b. Ca'fer en-

244 Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, Kum 1403/1982, II. 358. Ayrıca bkz. Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404, LXXXIX. 49.

245 Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II. 358; Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I. 24. Ayrıca bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXXIX. 49.

Nu'mânî'nin (ö. 360/971) mürsel olarak naklettiği[246] üçüncü hadise gelince, bu hadiste Hz. Ali'nin "Kur'an yedi kısım üzere indi. Her biri kâfî ve şâfî olan bu yedi kısım; emir, zecr, terğib, terhib, cedel, mesel ve kasastan ibarettir." ifadesi yer almaktadır.[247] Bu üç hadisin yanı sıra ilk dönem Şiî hadis ve fıkıh âlimi Ebû Ca'fer Saffâr el-Kummî'nin (ö. 290/902) *Besâiru'd-Derecât* adlı eserinde İmâm Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733) atfedilen bir diğer hadiste, "Kur'an'ın tefsiri yedi harf üzerinedir" ifadesi yer almaktadır.[248]

Bütün bunların dışında, muahhar dönemdeki meşhur Şiî müfessirlerden Feyz-i Kâşânî'nin (ö. 1090/1680) *Tefsîru's-Sâfî*'sinde başka bir hadis daha göze çarpmaktadır. Kaynak belirtilmeksizin nakledilen bu hadisteki içeriğe göre Hz. Peygamber Cebrail'le buluşmasında, "Ben ümmî bir topluma gönderildim. Bu toplumun içinde yaşlı erkekler var, yaşlı kadınlar var..." demiş, Cebrail de, "Onlara söyle, Kur'an'ı yedi harf üzere okusunlar" diye karşılık vermiştir.[249]

Daha önce belirtildiği üzere erken dönem Şiî ahbar-hadis edebiyatında Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Tespitlerimize göre bu içerikte iki rivayet mevcut olup bunlardan biri Zürâre b. A'yen (ö. 150/767) vasıtasıyla İmam Muhammed el-Bâkır'dan, diğeri de Fudayl b. Yesâr vasıtasıyla İmam Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilmiştir. Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde yer alan bu iki hadisten ilkine göre İmam Muhammed el-Bâkır, "Kur'an tek olup tek gerçek mabudun (Allah) katından nazil oldu.

246 Muhammed Hâdî Ma'rifet bu rivayeti Nu'mânî'nin *Risâletü'n-Nu'mânî fî Sunûfî Âyi'l-Kur'ân* adlı eserinden nakletmiştir. [Muhammed Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 1416, II. 87]. Ancak bu eser bazı kaynaklarda mezkûr isimle Nu'mânî'ye nispet edilirken, bazı kaynaklarda *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adıyla Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî'ye (ö. 301/914), diğer bazı kaynaklarda ise *Risâletü'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih* adıyla Şerîf el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044) nisbet edilmiştir. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2007, s. 73.

247 Bu rivayet için bkz. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 87. Bazı Şiî-İmâmî kaynaklarda Hz. Ali'den, "Kur'an on harf üzere nazil oldu" şeklinde bir rivayet daha nakledilmiştir. Bkz. Muhammed Cevâd el-Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum 1420, I. 75-76. Muttakî el-Hindî (ö. 975/1567) bu hadisi es-Siczî'ye atfen nakletmiştir. Bkz. Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'Ummâl*, II. 16.

248 Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, s. 196.

249 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 53.

İhtilaf(lar) raviler yüzünden ortaya çıktı." demiştir. İkinci rivayetteki muhtevaya göre ise Fudayl b. Yesâr, "İnsanlar Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu iddia ediyor" demiş, Ca'fer-es-Sâdık da, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Doğrusu Kur'an tek gerçek mabud tarafından tek harf üzere nazil oldu" diye karşılık vermiştir.[250]

(2) Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ın tek veya yedi harf üzere nazil olduğuna dair rivayetler erken dönem Şiî hadis kaynaklarında yorumsuz olarak aktarılmış, haliyle rivayetlerin sübut ve delaletlerine ilişkin herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır. Nasçı ve gelenekçi anlayışı temsil eden ilk dönem Ahbârîliğin hicrî 4. asrın sonlarında iyice zayıflaması ve hicrî 5. asrın başından itibaren Usûlî anlayışın Mu'tezile kelamından etkilendikleri bilinen Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve Şerif el-Murtaza'nın (ö. 436/1044) önemli katkılarıyla Şiî düşüncede hâkimiyet tesis etmesine paralel olarak rivayetleri (ahbâr) tahlil ve tenkit geleneği de başlamıştır. Nitekim Şerîf el-Murtazâ imamlara ait ahbarın sıhhat değerinin akıl ve Kur'an delilleriyle tespit edilmesi gerektiğini belirtmiş, ayrıca İmâmiyye Şiası'na ait merviyyatın yanı sıra Ehl-i Sünnet'in hadis kitaplarını da tenkit etmiş ve söz konusu kitapların pek çok uydurma hadis içerdiğini dile getirmiştir.[251]

Bu anlayışın bir yansıması olarak ahruf-i seb'a hadisleri Şiî-İmâmî âlimler tarafından değerlendirilmiş ve bu çerçevede Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğunu bildiren haberler sahih ve ihticaca elverişli görülürken, ahruf-i seb'a hadisleri senet açısından problemli oldukları gerekçesiyle mevsuk kabul edilmemiştir. Bu yöndeki değerlendirmelere göre Şeyh Sadûk'un Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği, "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" rivayetinin senedinde yer alan Muhammed b. Yahyâ es-Sayrafî meçhul, yani kimliği ve kişiliği bilinmeyen bir ravidir. Yine Şeyh Sadûk'un Hz. Peygamber'e atfen naklettiği ahruf-i seb'a hadisinin senedinde yer alan Ahmed b. Hilâl, aşırı Şiî olmasının yanında dinî

250 Küleynî, *el-Kâfî*, I. 630.
251 Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 34-35.

düşüncesi ve/veya yaşayışı hakkında olumsuz değerlendirmeler bulunan bir kişidir. Öte yandan, İmam Muhammed el-Bâkır'a atfedilen, "Kur'an'ın tefsiri yedi harf üzeredir" rivayetinin senedinde, "Ebû Umeyr'den veya başkasından" şeklinde bir tereddüt ifadesi mevcuttur. Hz. Ali'nin "Kur'an yedi kısım üzere nazil oldu" hadisi ise mürsel olarak rivayet edilmiştir. Hâsılı, Ehl-i Beyt imamlarına atfedilen bu rivayetlerin hiçbiri senet yönünden sağlam değildir.[252]

Belli ki bu değerlendirme İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan Kur'an'ın hem yedi harf, hem tek harf üzere nazil olduğu yönünde iki farklı rivayet nakledilmiş olmasıyla ilgilidir. Çünkü mevcut rivayetlere göre bu iki büyük imam aynı konuda birbiriyle çelişen iki farklı beyanda bulunmuştur. Şiî itikadınca masum imamlardan sadır olan sözler nas mesabesinde olduğuna ve otantik şekliyle bu naslar hiçbir çelişki içermeyeceğine göre buradaki sorunun çözümü, birbirini nakzeden iki rivayet grubundan birini sahih diğerini zayıf kabul etmektir. Ahruf-i seb'a hadislerinin zayıf kabul edilmesi, senet probleminden ziyade Ehl-i Sünnet'in birden fazla kıraati mütevatir, meşhur ya da kısaca sahih addetme anlayışına bir tepki gibi gözükmektedir. Gerçi ahruf-i seb'a tabiri yedi kıraatle ilgili bir içeriğe sahip değildir; ancak bu tabirin geçtiği hadis doğrudan Kur'an kıraatiyle ilgili bir toleransa, dolaylı olarak da muhtelif kıraatlerin meşruiyetine işaret etmektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki Şiî âlimler "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu" hadisini bu sebeple, yani Ehl-i Sünnet'in kıraat anlayışını reddetme saikiyle zayıf kabul etmişlerdir. Nitekim Feyz-i Kâşânî'nin aşağıdaki ifadeleri de bu tespiti teyit eder niteliktedir:

> Gelgelelim, ilgili hadisi [ahruf-i seb'a hadisi] yedi kıraat veçhine hamledip ardından da -Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân*'da kimi Sünnî âlimlerden naklettiği gibi- söz konusu kıraat vecihlerini bu sayıya denk düşürmek için zorlama yorumlar üretme anlayışına, bu anlayışın iler tutar bir tarafı yoktur. Kaldı ki Küleynî'nin Zürâre tarikiyle İmam Muhammed el-Bâkır'dan naklettiği, "Kur'an tektir; tek gerçek mabudun [Allah] katından nazil olmuştur. [Kıraatle

252 Hâdi Ma'rifet, *et-Temhid*, II. 86-87.

ilgili] ihtilaflar ise raviler yüzünden ortaya çıkmıştır" rivayeti bu anlayışı yalanlamaktadır. Ayrıca Fudayl b. Yesâr'dan nakledilen bir rivayette şu ifadeler yer almaktadır:

Fudayl, Ebû Abdillah'a [Ca'fer es-Sâdık] "İnsanlar Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu iddia ediyorlar" deyince, Ca'fer es-Sâdık, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Doğrusu Kur'an tek gerçek mabudun katından tek harf üzere nazil oldu" diye karşılık verdi.

Bu haberde kastedilen anlam bir öncekiyle aynıdır. [Diğer bir deyişle,] her iki haberde de bir tek şey kastedilmektedir; o da sahih kıraatin tek olduğudur. Ne var ki İmam Ca'fer es-Sâdık, insanların bu hadisi onca farklı/ihtilaflı yönlerine rağmen tüm kıraatlerin sahih olduğu şeklinde anlayıp yorumladıklarına muttali olunca onları yalanlamıştır.[253]

(3) Klasik Dönem Şiî Gelenekte Ahruf-i Seb'a Anlayışı

Klasik ya da orta dönem Şiî-İmâmî âlimler Feyz-i Kâşânî'den aktardığımız bu pasajdaki iki rivayeti esas alarak Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğu fikrini savunmuştur. Bu bağlamda Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) kendi döneminde Şia'nın ahruf-i seb'a konusundaki görüşünü, "Mezhep mensuplarımız nezdinde genel kabul gören, hadis ve rivayet kültürlerinde yaygın olan anlayış şudur: Kur'an tek nebiye tek harf üzere nazil oldu" şeklinde özetlemiştir.[254] Tefsirde Tûsî'nin *et-Tibyân*'ından çokça istifade eden Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) ise, "İmâmiyye Şiası'nın ahbârında yaygın olan anlayış, Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğu yönündedir" şeklinde bir ifade kullanmış, ardından "Âmme" diye işaret ettiği Ehl-i Sünnet'in yedi harf konusunda naklettikleri hadislerin anlam ve yorumunda ihtilaf bulunduğuna dikkat çekmiştir.[255]

Tûsî ve Tabersî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla klasik dönem Şiî gelenekte ahruf-i seb'a hadisleri reddedilmemiş veya en azından bu yönde hâkim bir anlayış gelişmemiştir. Aksine Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) gibi bazı ünlü Şiî âlimler, "Mademki bugün elimizde bulunan mushafın iki kapağı arasında kayıtlı bu-

253 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 53-54.
254 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 7.
255 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 12-13.

lunan Kur'an ziyadesiz ve noksansız şekilde Allah kelamıdır; peki o halde Ehl-i Beyt imamlarının 2.Bakara 143. ayetteki *ve-kezâlike ce'alnâkum ümmeten vasaten* ibaresini *ve-kezâlike ce'alnâkum eimmeten vasaten* şeklinde, 3.Âl-i İmrân 110. ayetteki *küntüm hayra ümmetin* ibaresini *küntüm hayra eimmetin* şeklinde okumalarına ne demeli?" tarzında muhtemel bir itiraza cevap olarak Kur'an'ın nüzul keyfiyetinde iki farklı vechin imkânından söz etmiş ve bu anlayışın "muhaliflerimiz" diye işaret ettiği Ehli- Sünnet tarafından da benimsendiğine dikkat çekmiştir.[256]

Öte yandan, bazı Şiî-İmâmî âlimler Ehl-i Beyt imamlarından nakledilen ahruf-i seb'a hadislerinde herhangi bir senet zafiyetinden söz etmeksizin ilgili hadisleri tevil cihetine gitmiştir. İmamların ahbarındaki "tek harf-yedi harf" çelişkisini bertaraf etmeye matuf olduğu anlaşılan bu tevilci yaklaşıma göre ahruf-i seb'a tabiri "yedi lehçe" ve/veya "yedi bâtın" anlamındadır. Bâtından maksat Kur'an'daki her ayetin farklı anlam boyutlarına sahip olmasıdır.[257] Ahruf-i Seb'a tabirine "yedi bâtın/butûn" anlamının yüklenmesi Şia'nın özellikle siyasi-mezhebî içerikli aşırı yorumlarına meşruiyet temeli oluşturan, "Kur'an'daki her ayetin bir zahrı, bir batını vardır" şeklindeki rivayete dayandırılmıştır. Sünnî-Sufî gelenekteki işârî yorum anlayışının da en temel meşruiyet delillerinden birisi olarak gösterilen bu rivayet[258] İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı Sünnî-Selefî âlimlerce uydurma olarak kabul edilmiştir.[259]

Müteahhir dönemde Şia'nın ahruf-i seb'a konusundaki yaklaşımı Feyz-i Kâşânî'nin görüşleriyle tesbit edilebilir. Rivayet ağırlıklı *es-Sâfî* isimli tefsirinin sekizinci mukaddimesinde ilkin Ehl-i Sünnet ulemasının ahruf-i seb'a konusunda bir dizi hadis naklettiklerini, ancak bu hadislerde geçen "ahruf-i seb'a" tabirinin delaleti hususunda ihtilaf ettiklerini ve bu bağlamda yaklaşık kırk görüş/yorum ürettiklerinden söz eden Feyz-i Kâşânî daha sonra

256 Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, s. 82-83.
257 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 86-87.
258 Bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 30-31.
259 Bkz. Takiyyüddîn İbn Teymiyye, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk-Ali Bolat, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2, sayı: 6 (2001), s. 269-270.

Sünnî kaynaklara atfen, "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu. Bunlar emir, zecr, terğib, terhib, cedel, kasas ve meseldir", "Kur'an yedi harf üzere nazil oldu. Bunlar zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsaldir" şeklinde iki rivayet aktarmıştır.

Feyz-i Kâşânî'ye göre bu iki rivayetten "ahruf-i seb'a"nın Kur'an'daki belli başlı konulara işaret ettiği sonucu çıkmakta, Şiî âlimlerin Hz. Ali'den naklettikleri, "Allah Kur'an'ı yedi kısım üzere indirdi; emir, zecr, tergib, terhib, cedel, mesel ve kasastan oluşan bu yedi kısımdan (ana konu) her biri kâfidir, şafidir" hadisi de bu görüşü teyit etmektedir.

Sünnî kaynaklarda yer alan, "Kur'an yedi harf üzere indirildi. Her ayetin bir zahrı, bir batnı, her harfin de bir haddi ve bir matlaı vardır", "Kur'an'ın zâhiri ve bâtını vardır. Her bâtının da yedi ayrı bâtını vardır" şeklindeki rivayetlere de atıfta bulunan Feyz-i Kâşânî bu iki rivayetten hareketle "ahruf-i seb'a" tabirindeki harf kelimesinin Kur'an'ın çeşitli anlam ve yorum boyutları anlamına gelebileceğini söylemiştir. Bu izahatının ardından Şiî-İmâmî hadis edebiyatında ahruf-i seb'a konusunda nakledilen rivayetleri aktaran Feyz-i Kâşânî ilgili rivayetlerde geçen "ahruf-i seb'a"yı yedi Arap lehçesi şeklinde yorumlamış ve bu yorumunda Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye* adlı eserine göndermede bulunmuştur. Daha sonra Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân*'ına atıf yaparak bazılarının "ahruf-i seb'a"yı *helümme, teâle, akbil* gibi aynı anlama gelen farklı lafızlar şeklinde anladığını ifade etmiş ve son olarak konuyla ilgili tüm rivayetlerdeki farklı ya da çelişik muhtevayı uzlaştırmak maksadıyla üç ayrı kategoride şöyle özetlemiştir: "Kur'an'daki ayetler [tematik olarak] yedi kısımdır. Her ayetin yedi batnı [yani yedi farklı anlam ve yorum boyutu] vardır. Kur'an yedi lehçe üzere nazil olmuştur."[260]

(4) Modern Dönem Şia'da Ahruf-i Seb'a Meselesine Farklı Yaklaşımlar

Tespitlerimize göre çağdaş Şiî-İmâm âlimler ahruf-i seb'a konusunda üç farklı anlayış benimsemişlerdir. Bunlardan ilki

260 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I. 53.

olumlu, ikincisi ılımlı, üçüncüsü ise oldukça katı ve reddedici mahiyettedir. Olumlu anlayışın temsilcisi sufî meşrepli müfessir Sultan Muhammed el-Cenâbezî (1909)'dir. Şiî yorumlarla felsefî, işârî ve bâtınî yorumları sentezlediği *Beyânü's-Sâ'âde* isimli tefsirinin mukaddimesinde Cenâbezî Kur'an'ın farklı lafızlar içeren farklı vecihlerde nazil olmasının cevazına/imkânına dair bir başlık açmış ve Şia'nın kıraat ve ahruf-i seb'a konusundaki genel yaklaşımına muhalif bir anlayışa işaret eden bu başlık altında ilk olarak Şeyh Sâdûk gibi erken dönem Şiî âlimlerin Hz. Peygamber'e atfen naklettikleri yedi harf hadisini aktarmıştır.

Cenâbezî'ye göre bu hadiste geçen ahruf-i seb'a tabiri muhtemelen yedi lehçe anlamına gelmektedir. Söz konusu tabirin aynı manaya delalet eden yedi farklı lafız anlamına gelmesi muhtemel olduğu gibi farklı mana vecihlerine delalet etmesi de ihtimal dâhilindedir. Bununla birlikte ahruf-i seb'a hadisinin Kur'an kıraatinde kolaylığa işaret ettiği kesindir.[261]

Konuyla ilgili görüşlerini "fî cevâzî nüzûli'l-kur'âni bi vücûhin muhtelifetin fî elfâzih" şeklindeki başlık altında serimlemesinden de anlaşılacağı gibi Cenâbezî Şia'nın genel yaklaşımının aksine Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olmasını mümkün görmüş, bu arada Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayeti meşhur sufî Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) üslubunu anımsatan bir tarzda yorumlamıştır.[262]

Ahruf-i seb'a konusunda ılımlı yaklaşım çağdaş Şiî araştırmacı Muhammed Hâdî Ma'rifet'e aittir. *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde ilkin Ehl-i Beyt imamlarından gelen haberleri aktaran Hâdî Ma'rifet, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna ilişkin hadisleri senet yönünden problemli oldukları gerekçesiyle mevsuk kabul etmez. Bu değerlendirmesinin ardından Ehl-i Sünnet rivayetlerini inceler. Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *el-Mürşidü'l-Vecîz* adlı eserinden konuyla ilgili on iki rivayet aktaran Hâdî Ma'rifet, bazı Sünnî âlimlere atfedilen "ahruf-i seb'a hadisi mütevatirdir" iddiasının isabetli olmadığını söyler. Çünkü

261 Cenâbezî, *Beyânü's-Sa'âde*, I. 18-19.
262 Bkz. Cenâbezî, *Beyânü's-Sa'âde*, I. 19.

der, Hadi Ma'rifet, "ilgili hadislerin medlulleri farklılık arzetmekte, dolayısıyla bu keyfiyet mütevatir terimiyle örtüşmemektedir. Oysa mütevatir terimindeki en temel unsur ilgili tüm rivayetlerdeki içeriğin birlik/bütünlük arz etmesidir. Hâl böyle iken bir grup hadis, telaffuz keyfiyetiyle ilgili lehçe farklılıklarından söz etmekte, diğer bir grup hadis, Kur'an kıraatinde kelimelerin müteradifleriyle değiştirilmesinin cevazından söz etmektedir. Yine bir grup hadis zâhir-bâtın kavramları bağlamında ayetlerdeki anlam farklılığından ve her ayetin çeşitli anlamlara muhtemil olduğundan söz etmekte, diğer bir grup hadis ise ayetlerdeki muhtevanın yedi ana konu çerçevesinde çeşitlilik arzettiği bilgisini içermektedir.[263]

Hâdî Ma'rifet söz konusu hadisi mütevatir kabul etmemekle birlikte büsbütün reddetme yoluna da gitmez. Dahası, Sünnî âlimlerin "ahruf-i seb'a" tabirinin medlulüne ilişkin görüşlerini kayda değer görür ve bu arada İbnü'l-Cezerî'nin bu konu hakkında aktardığı farklı görüş ve değerlendirmeleri muhtemelen derli toplu ve sistematik olduğu için "gayet güzel" diye niteler. Bu arada "ahruf-i seb'a"nın Kur'an kıraatinde ümmete kolaylık sağlayan lehçe farklılıklarına işaret ettiğine ilişkin yorumu isabetli bulan Hâdî Ma'rifet anılan yorum çerçevesinde özetle şunları aktarır: "Bir göçebe Arap şehirli bir Arap gibi konuşamaz. Ümmî bir kişi de kültürlü kişi gibi konuşamaz. Keza yaşlı bir insan genç gibi konuşamaz. Ayrıca, kabilelere ait lehçeler bir kelimenin telaffuzunda farklılık gösterir ve her kabile bütün hayat boyu kullandığı lehçesini bırakıp başka bir lehçeyle konuşamaz. Bu zorluk salt aynı dili konuşan kabileler için değil farklı dilleri konuşan milletler için de söz konusudur. Dilleri Arapça olmayan milletlerin Arap diliyle konuşup anlaşmaları mümkün değildir. Eğer İslam ümmeti onca farklı ırktan oluşmasına rağmen tek dille konuşmakla mükellef kılınsaydı kuşkusuz bu altından kalkılamayacak bir teklif olurdu. Oysa '*Allah hiçbir insana altından kalkamayacağı bir sorumluluk yüklemez*' [2. Bakara 286]".[264]

Hâdî Ma'rifet bu görüşün İmam Ca'fer es-Sâdık vasıtasıyla Hz. Peygamber'den gelen, "Ümmetimden Arap olmayan bir kişi

263 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 90-91.
264 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 91-92.

Kur'an'ı kendi diline göre okusun" anlamındaki rivayetle teyit edildiğini söyler. Bu arada Hz. Peygamber'in, "Ben ümmî bir topluma gönderildim. Bu toplumun içinde yaşlısı var düşkünü var, kölesi var cariyesi var, hiç kitap yüzü görmemiş olanı var" hadisine de gönderme yapar ve bu hadisten yola çıkarak, "Hz. Peygamber ümmetine Kur'an'ı yedi lehçeye göre okuma ruhsatı tanıdı. Lehçeleri farklı olduğu ve başka lehçelere göre okuyamayacakları için, Kur'an kıraatinde tek lehçeyle mükellef kılınmadılar." der. Bu bağlamda, "Dilediğiniz ya da dilinizin döndüğü şekilde okuyun", "Size nasıl öğretildiyse o şekilde okuyun" gibi rivayetleri de aktaran Hâdî Ma'rifet, İbn Kuteybe ve Ebû Şâme gibi Sünnî âlimlerin izahlarına göndermeler de yaparak bilhassa farklı lehçelerle konuşup anlaşan insanların tek lehçeye göre Kur'an okumalarının güç ve hatta imkânsız olduğu, bu sorunu bertaraf etmek için herkesin kendi lehçesine göre okuma ruhsatı tanındığı noktasına vurgu yapar ve bu ruhsatın ahruf-i seb'a diye kavramlaştığını belirtir.[265]

Ahruf-i seb'a konusunda reddedici anlayışa gelince, bu anlayış Muhammed Cevâd el-Belâğî (ö. 1933) ve Ebü'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1992) gibi çağdaş Şiî müfessirler tarafından benimsenmiştir. Belâğî'ye göre Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna ilişkin hadisler hem lafız hem de anlam yönünden problemlidir. Bu yüzdendir ki ahruf-i seb'a tabirinin ne anlama geldiğine dair kırk kadar görüş ileri sürülmüştür. Ayrıca, ilgili hadislerin bazısında Kur'an'ın yedi harf, bazısında dört harf, bazısında ise on harf üzere nazil olduğu belirtilmiş ve bu muhtelif harflerin medlulleri farklı şekillerde tayin edilmiştir. Mesela İbn Mes'ûd rivayetinde yedi harfin medlulleri zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih, emsal şeklinde belirlenmişken Taberî'nin Ebû Kılâbe'den mürsel olarak naklettiği rivayette emir, zecr, terğib, terhib, cedel, kasas ve emsal şeklinde ifade edilmiştir.[266]

Diğer taraftan, Ehl-i Sünnet'in usûl terminolojisinde ahruf-i seb'a rivayetleri mükemmel isnatlara sahip hadisler olarak de-

265 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, II. 92-93.
266 Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân*, I. 75-76.

ğerlendirilse de gerçekte bu hadisler zayıf ve hatta bazıları tuhaf bir içeriğe sahiptir. Örnek vermek gerekirse, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) naklettiği Ebû Bekre rivayetine göre Hz. Peygamber [güya] Cibril'den kıraatle ilgili harf sayısını yediye kadar artırmasını istemiş, Cibril de onun bu isteğini karşılamış ve ardından, "Azap ayetini rahmet vaadiyle, rahmet ayetini azap tehdidiyle sonlandıracak biçimde okumadıkça bu yedi harfin her biri kâfidir şâfidir" demiştir. Sonuç itibariyle, Kur'an yedi harf üzere değil, İmam Muhammed el-Bâkır'ın bildirdiği gibi, tek gerçek mabudun (Allah) katından tek harf üzere nazil olmuştur. Kur'an'ın nüzul keyfiyetine ilişkin en doğru ve kesin görüş (faslu'l-hitâb) budur.[267]

Ayetullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin ahruf-i seb'a konusundaki görüşlerine gelince, Kur'an ilimleri ile Fatiha suresinin tefsirini içeren *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli eserinde Buhari, Müslim, Tirmizî gibi Sünnî hadisçilerin yanı sıra Taberî ve Kurtubî gibi müfessirlerden naklettiği onbir hadisi alt alta sıralayan Hûî, daha sonra Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen, "Kur'an tek harf üzere nazil oldu" rivayetini nakletmiş ve ardından şunu söylemiştir:

> Daha önce de kısaca belirtildiği gibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra dini konulardaki başvuru merci Allah'ın kitabı ve her türlü günah kirinden arınmış olan Ehl-i Beyt imamlarıdır. Rivayetler, imamlardan sahih olarak gelen bir hadise [haber] ters düşmeleri hâlinde hiçbir değer taşımazlar. Bu itibarla, [Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki] bu rivayetlerin senetlerini tartışmaya gerek görmüyoruz. Bahis konusu rivayet[ler]in sıhhat ve hüccet değerini düşüren ilk unsur, Ehl-i Beyt hadislerine muhalif olmasıdır. Bunun yanında ilgili rivayetlerin birtakım çelişki ve tutarsızlıklar içermesi ikinci bir zayıflık unsurudur.[268]

Hûî bu tenkidinin ardından "Rivayetlerdeki Tutarsızlıklar" şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında özetle şunları söylemiştir: (1) Bazı rivayetlerde Cebrail'in Kur'an'ı Hz. Peygamber'e tek harf üzere okuttuğu, Hz. Peygamber'in harf sayısında tolerans talebi üzerine bunu kademeli olarak yediye kadar arttırdığı

267 Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân*, I. 76-77.
268 Hûî, *el-Beyân*, s. 177.

belirtilmektedir. Buna göre arttırma tedrîcî olmuştur. Ancak bazı rivayetlerde söz konusu arttırma üçüncü istek üzerine bir defada gerçekleşmiş, diğer bazı rivayetlerde ise Allah, üçüncü talep üzerine Hz. Peygamber'e Kur'an'ı üç harf üzere okumasını emretmiş, yedi harf üzere okuma emri ise dördüncü talepten sonra gelmiştir. (2) Bazı rivayetler bütün bu arttırmaların bir mecliste vuku bulduğunu, Hz. peygamber'in harf sayısını arttırma talebinin Mikail'in yönlendirmesine bağlı olduğunu göstermektedir. Bazı rivayetler ise Cebrail'in Hz. Peygamber'le buluştuğu yeri birkaç kez terk edip birkaç kez geri geldiğine işaret etmektedir. (3) Bir rivayette Übey b. Ka'b'ın mescide girdiği ve orada kendi kıraatine muhalif şekilde Kur'an okuyan bir adam gördüğünden söz edilmektedir. Buna mukabil başka bir rivayette Übey mescitte iken içeriye iki kişinin girdiğinden ve kendisinin kıraatine aykırı biçimde Kur'an okuduklarından bahsedilmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Übey'e söylediği sözleri içeren rivayetlerde de benzer çelişkilerin bulunduğu dikkati çekmektedir. (4) Kimi rivayetlerde tematik bir uyumsuzluk bulunduğu fark edilmektedir. Mesela İbn Mes'ûd rivayetine göre kimi sâhâbîler Kur'an'daki surelerden birinin kaç ayet içerdiği hususunda görüş ayrılığına düşmüşler, bunun üzerine Hz. Peygamber'e müracaat etmişler, o sırada Hz. Peygamber'in yanında bulunan Hz. Ali söz konusu sahâbîlere, "Allah'ın elçisi size nasıl öğretildiyse o şekilde okumanızı salık veriyor" demiştir. Ne var ki sahâbîlerin kendi aralarında tartıştıkları mesele ile Hz. Ali'nin onlara söylediği söz arasında hiçbir ilgi/ilişki yoktur. Rivayetlerdeki bütün bu tutarsızlıklar bir tarafa, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olmasına makul bir gerekçe (mana) atfetmek mümkün değildir.[269]

Hûî'ye göre ahruf-i seb'a tabirinin medlulüne dair izahlar da problemlidir. Mesela, "ahruf-i seb'adan maksat, aynı veya yakın anlamlar taşıyan yedi ayrı lafızdır. Diğer bir deyişle, kelimelerin müteradifleriyle okunmasıdır" şeklindeki görüş, anlam merkezli kıraatin cevazına işaret etmesi sebebiyle isabetsizdir. Çünkü anlam merkezli kıraat Kur'an'ın temelinden sarsılması demektir.

269 Hûî, *el-Beyân*, s. 177-178.

Hz. Peygamber'in, sözgelimi, 36.Yâsîn 1-6. ayetleri, *yâsîn ve'z-zikri'l-hakîm inneke lemine'l-enbiyâi 'alâ tarîkin seviyyin inzâle'l-hamîdi'l-kerîm li-tühavvife kavmen mâ huvvife eslâfühüm fehüm sâhûn* şeklinde okunmasına izin verdiğini düşünmek muhaldir.[270]

Diğer taraftan, "ahruf-i seb'a"nın zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsal olmak üzere Kur'an'daki yedi ana konuya karşılık geldiğine ilişkin görüşün de iler tutar bir tarafı yoktur. Her şeyden önce ilgili rivayetteki içerik problemlidir. Çünkü zecr ile haram aynı anlamdadır. Buna göre Kur'an'daki ana konular yedi değil altı olmalıdır. Ayrıca, Kur'an'da mebde', meâd, kıssa, ihticac gibi başka birçok konu daha yer almaktadır. Eğer bütün bu konuların muhkem-müteşabih kapsamında değerlendirilebileceği yönünde bir itiraz ileri sürülürse, bu durumda Kur'an'daki tüm muhteva iki harfle sınırlandırılmalıdır. Bütün bunların yanında, yedi harfin zecr, emir, helal, haram gibi yedi ana konu olduğuna dair rivayetin, "Allah Kur'an'ı beş harf üzere indirdi. Bunlar helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsaldir" şeklindeki İbn Mes'ûd rivayetiyle çeliştiği de gözden kaçırılmamalıdır.[271]

"Ahruf-i seb'a"nın yedi fasih Arap lehçesine tekabül ettiğine ilişkin görüş de tutarsızdır. Çünkü Kur'an metninin Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin, Yemen, Kinâne, Temîm ve Sakîf olmak üzere yedi lehçe içerdiği şeklindeki bu görüş, Ömer b. Hattâb'ın "Kur'an Mudar lehçesiyle nazil oldu" rivayetine ters düşmektedir. Yine bu görüş, "Kur'an'daki bir kelimenin yazımı hususunda Zeyd b. Sâbit ile sizin aranızda ihtilaf çıkarsa o kelimeyi Kureyş lehçesiyle yazın. Çünkü Kur'an Kureyş lehçesiyle nazil oldu" şeklindeki Osman b. Affân rivayetiyle de çelişmektedir.[272] Öte yandan, yine meşhur bir rivayette Ömer b. Hattâb ile Hişâm b. Hakîm arasında Furkan suresinin okunuşuyla ilgili bir anlaşmazlık ortaya çıktığı ve bu anlaşmazlık üzerine Hz. Peygamber'in her iki tarafın okuyuşunu doğru kabul edip, "Kur'an yedi harf üzere indi" dediği

270 Hûî, *el-Beyân*, s. 180-181.
271 Hûî, *el-Beyân*, s. 183-184.
272 Hûî, *el-Beyân*, s. 185.

belirtilir. Oysa Ömer b. Hattâb da Hişâm b. Hâkîm de Kureyşlidir. Ayrıca, Kur'an Kureyş lehçesiyle inmiştir; o halde bu iki sahâbînin kıraat konusunda ihtilafa düşmemesi gerekirdi denebilir.[273]

"Ahruf-i seb'a"yı yedi fasih Arap lehçesi olarak anlayıp yorumlayanlar "Kur'an diğer lehçeleri de kapsar, ancak o lehçeler Kureyş lehçesiyle bütünleşmiştir" demek istiyorlarsa, o takdirde lehçeleri yediyle sınırlamanın bir anlamı yoktur. Kaldı ki Kur'an metni yaklaşık elli farklı lehçe içermektedir.[274] Hâsılı, neresinden bakılırsa bakılsın, gerek yedi harf rivayetleri gerekse bu konuyla ilgili görüşler sıhhatsiz ve isabetsizdir. Hele hele, Hz. Peygamber'in "Benim ümmetim tek harf üzere okuyamaz" dediğine ilişkin rivayet kelimenin tam manasıyla düzmecedir. Çünkü bu ümmet onca farklı dili konuşan onca farklı milletten müteşekkil olmasına rağmen üçüncü halife Osman'dan sonra Kur'an'ı tek harf üzere okumayı başarmıştır. Peki, o halde nasıl oluyor da Hz. Peygamber devrinde salt Araplardan, hem de Arapçayı en fasih şekilde konuşan Araplardan ibaret olan ümmet Kur'an'ı tek harf üzere okumakta sıkıntı çekiyor?! Öte yandan mademki Hz. Peygamber, Ömer b. Hattâb ve Hişâm b. Hakîm örneğinde olduğu gibi, herkesin kıraatini doğru addetmiş ve bunun müslümanlara bir ilâhî rahmet olduğunu söylemiştir; o halde halife Osman hangi hak ve yetkiye dayanarak bu rahmet kapısını yedi harfi tek harfe indirmek suretiyle kapatmıştır?![275]

Ehl-i Sünnet ulemasının "ahruf-i seb'a"nın medlulüne ilişkin diğer görüşlerini de bu tarzda eleştiren Hûî sonuçta şunu söyler: "Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olması hiçbir geçerli sebebe dayanmamaktadır. Bu itibarla ilgili rivayetleri reddetmek gerekir. Hele hele iki sadıktan [Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık] Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu iddiasını yalanlayan ve gerçekte onun tek harf üzere indiğini, ihtilafların raviler yüzünden

273 Hûî'nin burada dikkat çektiği husus İsmail Cerrahoğlu tarafından da şöyle ifade edilmiştir: "İşin tuhafı şudur ki Hz. Ömer'le Hişam ibn Hakîm'in her ikisinin de Kureyş'e mensub olmalarıdır. Demek ki aynı kabileden olan kimseler dahi başka lehçelerde okuyabiliyorlar". İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara 1968, s. 58.

274 Hûî, *el-Beyân*, s. 185-186.

275 Hûî, *el-Beyân*, s. 182.

ortaya çıktığını bildiren haberler dikkate alındığında söz konusu rivayetleri kaldırıp atmak gerekir."[276]

Hûî'nin bu sert ifadeleri Şia'nın hadis ve kıraat konusundaki farklı anlayışının bir tezahürü olduğu kadar kendisinin hadislere mesafeli yaklaşma prensibinin de doğal bir yansımasıdır. Zira Hûî, *Mu'cemü Ricâli'l-Hadîs* isimli eserinin giriş kısmında, masum imamlardan rivayette bulunan her ravinin hüccet (delil) olamayacağını, ancak sika ve hasen olanların haberlerinin alınabileceğini, bunun ise ancak rical ilmiyle bilinebileceğini, eserini de bu maksatla telif ettiğini belirtmiştir. İmâmiyye Şiası nezdinde Ehl-i Sünnet'e ait Kütüb-i Sitte değerinde kabul edilen Kütüb-i Erba'a'da yer alan rivayetlerin hepsinin masum imamlara aidiyetinin kesin olmadığını, hatta sıhhatlerinin bile şüphe taşıdığını ifade eden Hûî söz konusu kitapları ayrı ayrı değerlendirmiş, bunlarda masum imamlardan gelmesi muhtemel olmayan haberlerin yer aldığını delilleriyle birlikte gösterip bu konuda aksini düşünenlere gerekli cevapları vermiştir.[277]

Değerlendirme ve Sonuç

İlk dönem Şiî-İmâmî ahbar (hadis) edebiyatında Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair birkaç rivayet yer almaktadır. Bunlardan biri İmam Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilmiştir. Ancak Ca'fer es-Sâdık'tan Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna dair başka bir rivayet daha nakledilmiştir. Benzer içerikte bir rivayet İmam Muhammed el-Bâkır'dan da nakledilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ahbârîliğin hâkim olduğu erken dönem Şiî gelenekte yedi harfle ilgili hadislerin sübut ve delaletine ilişkin bir değerlendirme yapılmamış, diğer bir deyişle konuyla ilgili hadisler yorumsuz olarak aktarılmıştır. Ancak hicrî 5. asrın başında Usûlî düşüncenin hâkim olmasını izleyen süreçte Tûsî ve Tabersî gibi bazı meşhur Şiî müfessirler Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin görüşü kendi dönemlerindeki hâkim Şiî görüş olarak zikretmişler, bununla beraber ahruf-i seb'a hadislerini reddetme yoluna gitmemişlerdir.

276 Hûî, *el-Beyân*, s. 193.
277 Mehmet Toprak, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 311.

Buna benzer bir yaklaşım Feyz-i Kâşânî tarafından da benimsenmiştir. Son döneme gelindiğinde ise Şiî âlimler ahruf-i seb'a konusunda üç farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Müfessir Cenâbezî Kur'an'ın farklı lafızlar içeren farklı vecihlerde nazil olmasının mümkün olduğu düşüncesinden hareketle ahruf-i seb'a hadislerini ihticaca elverişli görmüş ve bu çerçevede ahruf-i seb'a tabirinin muhtemel anlamları üzerinde durmuştur. Çağdaş Şiî araştırmacı Muhammed Hâdî Ma'rifet ise Ehl-i Beyt imamlarından gelen ahruf-i seb'a hadislerinin mevsuk olmadığını söylemekle birlikte Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki diğer hadisleri topyekûn reddetme yoluna gitmemiş ve dolayısıyla bu konuda nispeten ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Buna mukabil Muhammed Cevâd el-Belâğî ve Ebü'l-Kâsım el-Hûî gibi Şiî müfessirler, galip ihtimalle Sünnî gelenekteki yedi mütevatir/sahih kıraat anlayışını reddetme saikiyle Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayeti tek sahih rivayet kabul edip ahruf-i seb'a hadislerinin tüm varyantlarını asılsız saymışlardır.

Sonuç olarak denebilir ki Şiî-İmâmî gelenekte Kur'an'ın tek harf üzere indiği fikri hâkimdir. Bu fikrin hâkim olması "yedi harf" hadislerinin zayıf, "tek harf" hadislerinin sahih olmasından ziyade, Sünnî gelenekteki yedi sahih kıraat anlayışını reddetmenin muktezası gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, "İmâmiyye Şiası ahruf-i seb'a hadisini reddeder" şeklinde bir genelleme yapmak pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü Şiî âlimlerin bu konudaki görüşleri homojen bir karakter arz etmemektedir.

Mut'a Nikâhı

Giriş

Tefsir tarihinde Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şia arasındaki en meşhur tartışmalardan birisi muta nikâhının caiz olup olmadığı meselesidir. Kaynaklarda, "muayyen bir bedel veya maddî menfaat karşılığında akdedilen muvakkat evlilik"[278] diye tanımlanan mut'a nikâhına bizzat Hz. Peygamber tarafından izin verildiği hususunda ittifak vardır. Fakat ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in mut'a nikâhına birkaç kez izin verip birkaç kez yasakladığından söz edilmesi bu konuda Şiî ulemadan farklı düşünen Ehl-i Sünnet alimlerini epey zorlamıştır. İmam eş-Şâfi'î (ö. 204/819) özellikle rivayet malzemesinden kaynaklanan problemin zorluğunu, "Ben İslam'da -mut'a nikâhı dışında- önce helal kılınıp ardından haram kılınan, sonra yine helal kılınıp ardından haram kılınan bir başka şey daha bilmiyorum"[279] sözüyle dile getirmiş, Mâlikî fakih ve müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise "Mut'a nikâhı İslam şeriatının acaip/tuhaf bir meselesidir"[280] sözüyle yine aynı noktaya işaret etmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin tuhaf bir mesele olarak nitelendirdiği mut'a nikâhı Şia ile Ehl-i Sünnet arasında ciddi bir ihtilafa mevzu teşkil etmiştir. İhtilafın düğüm noktası, Kur'an'da mut'a nikâhının meşruiyetine dair ayet bulunup bulunmadığı ve bilhassa Hz. Peygamber tarafından bu tür nikâhın kesin olarak yasaklanıp yasaklanmadığı meselesidir. Şiî-İmâmî ulema Kur'an ve Sünnet'te mut'a nikâhını kesin olarak yasaklayan hiçbir beyan bulunmadığını iddia etmesine mukabil Sünnî ulema bu nikâh türünün

278 Bu tanımın farklı ifade kalıpları için bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 699-700; Ebü'l-Hasen Burhâneddîn el-Merğînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Mısır trs., I. 195; Şeyh Müfîd, *Hülâsatü'l-İcâz*, Kum 1413, s. 19.

279 Bkz. Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, I. 414; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, I. 343; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd*, Beyrut 1987, III. 344.

280 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 499.

İslam'ın ilk yıllarında zarurete binaen mubah kılındığı ve fakat sonradan yasaklandığı (nesh) fikrini savunmuştur.

Mut'a Nikâhının Tarihçesi ve Mahiyeti

Mut'a (mit'a) kelimesi Arap dilinde mastar-isim olarak, "eğlenmek, hoşça vakit geçirmek, zevk ve keyif almak, menfaat, faydalanma ve kendisinden faydalanılan şey" gibi çeşitli anlamlar içerir. Bunun yanında, eşinin geçimini sağlamak üzere erkeğin vermekle mükellef olduğu maddi değer ve özellikle eşini boşaması durumunda ödeyeceği nafaka ve mehir (mut'atü't-talak) anlamında bir terim olarak da kullanılır. Aynı yılın hac ayları içinde umreyi ve haccı iki ayrı niyet ve ihramla yapmak suretiyle eda edilen hac farizasına da "mut'atü'l-hac" (temettu haccı) denilir. Mut'a nikâhı ise aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları hususunda anlaşmaları manasına gelir.[281]

Farklı kültürlerde benzerlerine rastlanan mut'a nikâhının İslam öncesi Arap toplumunda mevcut olduğu,[282] bilhassa savaş ve sair sebeplerle yabancı bir belde veya memlekette geçici olarak ikamet etmek zorunda kalan erkekler tarafından bakım ve cinsellik gibi iki önemli ihtiyacı karşılamak maksadıyla akdedilen, dolayısıyla yuva kurup çocuk sahibi olmak gibi bir maksat içermeyen bir nikâh türü olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede mut'a nikâhının başlangıcı müphem bir zamandan İslam'ın zuhuruna kadar uzanan eski Arap örfünün canlı bir bakiyesi olduğu söylenebilir.[283]

Konuyla ilgili araştırmalardaki bilgilere göre cahiliye devrinde mut'a nikâhı için aile büyüklerinin muvafakatine gerek görülmezdi. Nikâh kıyıldıktan sonra kadın kendi ailesi içinde kalır, kocasına bir mızrakla çadır verirdi. Böylece erkek, kadının kabilesi

281 Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, Beyrut trs., IV. 292; Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyiz*, IV. 477-479; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XXII. 182-184; İbrahim Kâfî Dönmez, "Mût'a", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 174.

282 Muhammed İzzet Derveze, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî*, Beyrut 1981, II. 197.

283 W. Heffening, "Mut'a", *İA*, İstanbul 1993, VIII. 849.

içinde bulundukça onların halîfî sayılır, evlilik bağı devam ettiği müddetçe koca bu kabile ile birlikte hareket ederdi. Kadın mut'a nikâhını sona erdirmek istediği zaman çadırın kapısını aksi yöne çevirir, koca bunu görünce kendi kabilesine dönüp giderdi. Bu evlilikten doğan çocuk kadına ait olur ve "filan kadının çocuğu" diye anılırdı.[284]

Şiî müfessirlere göre mut'a nikâhı İslâmî dönemde 4.Nisa 24. ayetle meşru kılınmış ve bizzat Hz. Peygamber'in izniyle de uygulanmıştır. Hatta Şia kaynaklarındaki kimi rivayetlerde Hz. Peygamber'in de mut'a nikâhı yaptığı belirtilmiştir. İlgili rivayete göre eşlerinden biri Hz. Peygamber'in mut'a nikâhı yaptığını öğrenince onu gayri meşru ilişki kurmakla itham eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Bu sınırlı süreli bir nikâhtır ve bana helaldir; bu sırrı muhafaza et" der. Ancak ilerleyen zamanlarda diğer eşleri de durumu öğrenir ve "Hani Peygamber eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti..." mealindeki ifadeyle başlayan 66.Tahrîm 3. ayette bu olaya işaret edilir.[285]

Hz. Peygamber'in mut'a nikâhı yaptığı iddiası Leon Caetani (1869-1935) ve W. Heffening gibi bazı oryantalistlerce de savunulmuştur. Taberî'nin (ö. 310/922) *Tarîhu'l-Ümem* isimli eserinde geçen *tezevvece rasûlullahi el-âliyete imraeten min benî ebî bekr bin kilâbin fe-mette'ahâ sümme fârakahâ* (...) *sümme tezevvece rasûlullâhi esmâe binte'n-nu'mâni'bni'l-esvedi... fe-mette'ahâ ve cehhezehâ ve reddehâ ilâ ehlihâ* şeklindeki ibareleri referans gösteren Caetani'ye göre Hz. Peygamber Âliye bint Zabyân ve Esmâ bint Nu'mân b. el-Esved ile mut'a nikâhı yapmıştır.[286]

Söz konusu iddia mezkûr ibarelerde "hediye türünden birtakım şeyler verdi" anlamında kullanıldığı gayet açık olan *temette'a*

284 Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996, s. 331.

285 Hür el-Âmili, *Vesâilü'ş-Şîa*, XIV. 440. Bu ayetin nüzul sebebine dair muhtelif rivayetler mevcuttur. Fakat ilgili rivayetlerin hemen tamamı kurgu gibi gözükmektedir. Ayette bahsi geçen "gizli şey"in müphem bırakılmış olması "ne olsa gider" türünden birçok senaryo üretilmesine yol açmıştır. Bu bağlamda mut'a nikâhıyla ilgili mezkûr rivayetin söz konusu senaryolardan biri olduğu söylenebilir.

286 Leon Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit, İstanbul 1924, VII. 392-393.

kelimesine, "mut'a nikâhı yaptı" şeklinde yanlış bir anlam takdir edilmesine dayanmakta,[287] dolayısıyla Caetani'nin iddiası doğruluk değeri taşımamaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in muhtelif yer ve zamanlarda sahabenin mut'a nikâhı yapmasına izin verdiğinde kuşku yoktur. Konuyla ilgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla mut'a nikâhına, ailesinden bir veya birkaç ay gibi bir süre ayrı kalmayı gerektiren yolculuklarda ortaya çıkan bakıma muhtaçlık ve cinsel ihtiyaç sebebiyle izin verilmiştir.[288] Bu izin dâhilinde bazı sahabiler bulundukları yerdeki kadınlarla bir miktar tahıl, un, hurma veya bir elbise (hırka) karşılığında sınırlı süreli evlilikler yapmışlardır.[289]

Müslim'in (ö. 261/874) *es-Sahîh*'indeki bir rivayete göre İbn Ebî Amre mut'a nikâhına İslam'ın ilk yıllarında izin verildiğini söylemiştir. Buna göre mut'a nikâhı anılan dönemde müslümanlara -tıpkı zaruret hâlinde leş, kan ve domuz eti yemek gibi- bir ruhsat olarak tanınmış ve fakat sonradan dinî ahkâmın tekemmül edip son şeklini almasıyla Allah tarafından yasaklanmıştır.[290] Bu bağlamda şarih Nevevî (ö. 676/1277) ilgili rivayetlerin mut'a nikâhıyla ilgili cevaz hükmünün hazarda değil seferde, yani bir nevi zaruret hâlinde geçerli olduğu noktasında birleştiğini söylemiştir.[291] Reşid Rıza'nın yorumuna göre ise İslam'ın erken döneminde mut'a nikâhına izin verilmiş olması eşlerinden bir süre uzak kalan mümin erkeklerin zinaya yönelme riskinin doğurduğu zaruretten dolayıdır. Burada iki zarardan (zina ve mut'a nikâhı) daha hafif olanını tercih söz konusudur. Ehl-i Sünnet mut'adaki ruhsatı, içki konusunda olduğu gibi nihai yasağa giden yolda bir adım ve aşama (tedrîc) olarak değerlendirmiştir.[292]

Bize göre gerek İbn Ebî Amre'nin gerekse Reşid Rıza'nın görüşleri ikna edici değildir. Çünkü birazdan zikredeceğimiz birçok

287 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ateş, *a.g.e.*, s. 334-336.
288 Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *Huccetüllâhi'l-Bâliğa*, Beyrut 1992, II. 340.
289 Buhârî, "Nikâh" 31; Tirmizî, "Nikâh" 29; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Beyrut trs., VI. 153.
290 Müslim, "Nikâh" 27. Bu görüş bazı kaynaklarda da İbn Abbas'a atfedilmiştir. Bkz. Tirmizî, "Nikâh" 29; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 484.
291 Muhyiddîn en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî (Şerhü Müslim)*, Beyrut trs., IX. 180.
292 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, V. 12.

hadis mut'a nikâhına Hz. Peygamber'in vefatından önceki birkaç yıl içinde izin verildiğini belgelemektedir. Oysa Mekke döneminde nazil olan 17.İsrâ 32. ayet zinayı kesin biçimde yasaklamıştır. Yine aynı dönemde nazil olan 6.En'âm 151, 23.Mü'minûn 5-6 ve 70.Meâric 29-31. ayetlerde de zinanın haram olduğuna işaret edilmiştir. Bu yüzden, çağdaş Şiî-İmâmî müfessir Tabatabâî'nin de belirttiği gibi mut'a nikâhına yönelik iznin zinayı kesin olarak yasaklama yolunda atılmış bir adım olduğunu söylemenin sağlam bir mesnedi yoktur.[293]

Diğer taraftan, ilgili hadislerin bir kısmı mut'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından nihai olarak yasaklanmadığına işaret etmektedir. Hicrî 1. asırda mut'anın caiz olduğu yolunda birtakım görüşlerin dile getirilmiş olması da yine aynı noktayı işaretlemektedir. Meşhur Şiî-İmâmî âlim Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) erken dönemlerde mut'anın caiz olduğunu söyleyenler arasında Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillah, Seleme b. el-Ekva', Muğîre b. Şu'be, Muaviye b. Ebî Süfyân, Esmâ bint Ebî Bekr, Ebû Saîd el-Hudrî, İmrân b. Husayn, Berâ b. Âzib, Safvân b. Ümeyye, Amr b. Hureys, Sehl b. Sa'd es-Saîdî, Ya'lâ b. Ümeyye, Zeyd b. Sâbit, Enes b. Mâlik, Rebî b. Meysere, Seleme b. Ümeyye el-Mahzûmî, Mücâhid, Atâ b. Ebî Rebah, Tâvûs b. Keysân, Hasen el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, İbn Cüreyc, İbrahim en-Nehâî, Amr b. Dinâr, Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi selef âlimlerini saymıştır.[294] Ayrıca, bazı Sünnî kaynaklarda İmam Mâlik'in (ö.179/795) mut'ayı haram saymadığı,[295] İmam Züfer'in (ö. 158/775) ise "şart fasittir" demek kaydıyla sınırlı süreli evliliği muteber saydığı bilgisine yer verilmiştir.[296]

Şeyh Müfîd'in isim listesinde adı geçen selef ulemasından bir kısmının mut'a nikâhını yasak addetmesi muhtemel olmakla birlikte hicrî 2. asırdan -ki bu asır mut'a nikâhının nihai hükmü ko-

293 Tabatabâî, *el-Mizân*, IV. 313-314.
294 Şeyh Müfîd, *Hülâsatü'l-İcâz*, s. 19-21; a. mlf., *el-Mesâilü's-Sâğâniyye*, Kum 1413, s. 36-37.
295 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 87.
296 Merğînânî, *el-Hidâye*, I. 195; Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâyiu's-Sanâî*, Beyrut 1974, II. 273.

nusunda bir geçiş devri gibidir- itibaren mut'a aleyhindeki görüşlerin ağırlık kazanmaya başladığı kesin gözükmektedir. Nitekim mut'a konusunda İbn Abbas'ın izinden giden Mekke ve Yemen fakihlerinin,[297] mesela Şiîlikle itham edilen tâbiûn devri Mekke fakihlerinden Amr b. Dinar (ö. 126/744) ve -İmam eş-Şâfiî'den gelen bir rivayete göre-[298] doksan kadınla mut'a nikâhı yapan İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi âlimlerin aksi yöndeki görüşlerine rağmen çoğunluk bu asırda yasak fikrini benimsemiştir.[299] Hicrî 2. asrın ikinci yarısına tanıklık etmiş olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) bu süreçte yaşanan gelişmeyi, "Günümüzde müslümanlar Kur'an ve Sünnet ile mensuh kılınan mut'a nikâhının haram olduğu konusunda hemfikirdir"[300] şeklinde özetlemiştir.

Mut'a nikâhının fıkhî boyutuna gelince, İslam öncesi dönemde *şiğâr, istibdâ'* ve *bedel* gibi gayri ahlâkî nikâh türlerinin bulunduğu göz önüne alındığında mut'a nikâhının cahili Arap örfündeki mevcudiyetinden şüphe duymak yersiz olmakla beraber bu nikâhın ne şekilde akdedildiğine ilişkin bilgiler muhteliftir. Bazı Sünnî âlimler mut'a nikâhında velinin iznine gerek görülmediği, belirlenen vaktin sonunda talâksız ayrılığın gerçekleştiği ve eşler arasında veraset hakkının doğmadığı noktasında fikir birliğinden söz etmiş olsalar da Süddî (ö. 127/744) bu nikâhın iki şahit huzurunda ve kadının velisinin izniyle kıyıldığını söylemiştir.[301]

Şiî-İmâmî ulemaya ait hadis ve fıkıh kitaplarındaki bilgilere göre mut'a nikâhı (nikâh munkatı'/ferc gayr mevrus) icab ve kabul ile muteber olan kesin bir akittir. Muâtât ve mücerret rıza ile mut'a nikâhı geçerli sayılmaz. Daimî evlilikte (nikâh daim/ferc mevrus) olduğu gibi açık biçimde evlenme kastını gösteren lafızlarla akit yapılması gerekir. Erkeğin, "Ben seni Allah'ın kitabına, rasulünün sünnetine göre mut'a olarak (*temettu'*); ancak mirasçı olmamak ve olunmamak üzere şu kadar bir süreyle tezvic edi-

297 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 88.
298 Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI. 491; Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Menhecü's-Seviy ve'l-Menhelü'r-Reviy*, Beyrut 1986, s. 357.
299 Heffening, "Mut'a", *İA*, VIII. 850.
300 Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil*, I. 343.
301 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 15.

yorum" şeklindeki irade beyanı daima bir zaman/süre kaydını içerir. Akit esnasında mehir/ücret de açıkça belirlenir. Akdin rükünlerinden biri olan mehir/ücret belli bir miktar tahıl, un veya hurma, bir elbise veya daha başka bir şey olabilir. Evlilik süresi ise bir gün, bir hafta, bir ay veya birkaç yıl olabilir. Nikâhta şahitlik söz konusu ise de bazı Şiî âlimlere göre bu zorunlu değildir. Hatta taraflar nikâha ilişkin tabirleri doğru kullanma ehliyetini haiz iseler kadı huzurunda akde de ihtiyaç yoktur. Akitte zaman kaydı eksik kalmış ve mut'a/temettu' kelimesi kullanılmamışsa bazılarına göre bu daimî nikâh hükmünde cari olur.

Mut'a nikâhında daimî nikâhta olduğu gibi kadının temyiz gücüne sahip ve buluğ çağına ulaşmış olması, ayrıca evlenme engelinin bulunmaması gerekir. Buna göre hâlihazırda evli olan, vefat veya talak iddeti bekleyen, nesep, sıhriyet ve radâ gibi sebeplerle muharremât arasında yer alan bir kadınla mut'a nikâhı yapmak caiz değildir. Diğer taraftan kadın namuslu/iffetli olmalı ve mut'a nikâhını tıpkı kendisi gibi evlenme engeli bulunmayan müslüman bir erkekle yapmalıdır. Bazı Şiî âlimlere göre müslüman erkeğin Yahudi veya Hıristiyan (Kitâbî) bir kadınla mut'a nikâhı yapması da yasaktır. Buna mukabil çoğunluk Şiî ulemaya göre Yahudi ve Hıristiyan bir kadınla mut'a caiz, Mecusi kadınla yasak, cariye ile ancak sahibinin izniyle caizdir. Mut'a nikâhında efdal olan, müslüman kadınla evlenmektir. Kadın mut'a nikâhını velisiz akdeder. Bakire/kız ise bazılarına göre babasının iznini almak zorundadır. Bununla birlikte bakire ile mut'a nikâhı yapmak, ailesine karşı ayıp olacağı için kerih görülmüştür. Ancak buluğ çağına ulaşmamış kız, velisi tarafından mut'a yoluyla evlendirilebilir.

Erkek mut'a yoluyla dört karısının üstüne başka kadın alabilir. Çünkü bu şekilde nikâhlanan kadın cariye mesabesinde olduğu için dört zevceden biri değildir. Dolayısıyla erkek bin kadınla dahi mut'a nikâhı yapabilir. Daimî nikâhta akdin yenilenmesi üçle sınırlıdır; mut'a da ise sayı sınırlaması yoktur. Mut'a nikâhı taraflar arasında tespit edilen sürenin bitiminde sona erer. Süre dolmadan iki tarafın anlaşması ile uzatma yapılamaz. Ayrılık sırasında bildik boşama (talâk) prosedürü uygulanmaz. Erkek mut'a bedelini bağışlayarak akde son verebildiği için, fiilen tek

taraflı fesih hakkına da sahiptir. Erkek tarafından kadına nafaka ve sükna temini hususunda taahhüt yoktur. Diğer bir deyişle, akit sırasında şart koşulmadığı takdirde kadının nafaka hakkı bulunmaz. Taraflar birbirlerine mirasçı olamazlar; fakat akit sırasında şart koşulması hâlinde miras hakkı doğar. Mut'a nikâhından sonra kadının iddeti bir veya iki hayız müddetidir. Hayızdan kesilmiş kadının iddeti ise 45 gündür. Bu evlilikten dünyaya gelen çocuk babaya ait olur.

Mut'a nikâhı evlenme engeli oluşturur. Kadının kızı kocanın üvey kızı olur. Süt hısımlığı hükümleri de aynen geçerlidir. Zifaf gerçekleşmiş ve kadın hamile kalmışsa doğuma kadar iddet bekler. Zifafsız halvetin mehir ve iddet açısından etkisi yoktur. Akit sırasında tarafların ileri sürdüğü şer'î şartlar nafizdir. Hayızlı olan zevceyle cinsel ilişki haramdır. Nikâhtan sonra tahrim gerektiren bir sebep olduğu anlaşılırsa akit fasit olur. Şayet nikâhtan sonra zifaf gerçekleşmemişse mehir/ücret gerekmez.[302]

Yeri gelmişken bu konuda Sünnî fıkıhçıların da bazı ortak görüşlerini aktarmakta fayda vardır. Sünnî ulemaya göre bu tür nikâhta talâk, îlâ ve zıhar işlemleri söz konusu olmaz. Eşler arasında liân ve miras hükümleri cari olmaz. Yine bu nikâhtan dolayı gerek erkek gerekse kadın bakımından "ihsan" (muhsan sayılma) sıfatı sübut bulmaz ve üç talakla meydana gelen geçici evlenme yasağı ortadan kalkmaz. Tarafların tefrik edilmesi gerekir. Birleşme olmamışsa erkeğin mehir ve nafaka ödeme yükümlülüğü yoktur. Şayet birleşme olmuşsa aralarında hürmet-i müsâhere, yani her bir tarafın usul ve furûu ile diğer taraf arasında evlenme engeli hâsıl olur. Erkek bu nikâhın sahih olduğu inancını taşısın taşımasın kadının doğurduğu çocuk akit şüphesine binaen kendisine nisbet edilir.[303]

302 Daha geniş bilgi için bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, V. 448-464; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, Kum 1413, III. 459-463; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstibsâr*, III. 141-153; a. mlf., *en-Nihâye fî Mücerredi'l-Fıkh ve'l-Fetâvâ*, Beyrut 1980, s. 489-493; Şeyh Müfîd, *Hülâsatü'l-İcâz*, s. 45-53; Muhammed Cevâd Mağniyye, *el-Fıkh 'ale'l-Mezâhibi'l-Hamse*, y.y., 1982, s. 366-367; Dönmez, "Müt'a", *DİA*, XXXII. 176; Heffening, "Mut'a", *İA*, VIII. 850-851.

303 Daha geniş bilgi için bkz. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Riyad trs., VI. 644-645; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Kahire 1970, III. 149-152.

Mut'a nikâhı Ehl-i Sünnet kaynaklarında ceza hukuku açısından da değerlendirilmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, mut'anın haram oluşu hususunda icma bulunduğu için, bu tür bir evlilik yapan kimsenin recmedileceğini söylemiştir. Şafiîlerce sahih sayılmayan, Mâlikîlerce zayıf kabul edilen bir anlayışa göre de mut'a nikâhı yapan erkek ve kadına zina haddi uygulanır. Buna mukabil İmam Mâlik'e atfedilen bir görüşe göre mut'a nikâhı haram olmadığı için recm cezasından söz edilemez. Sünnî fıkıh ulemasının çoğunluğu, konuya ilişkin ihtilaflardan doğan şüphe sebebiyle taraflara zina haddinin uygulanmayacağına, haram olduğunu biliyorsa tazir cezası verileceğine hükmetmiştir.[304] İzzet Derveze nebevî sünnetteki bir ilkeye atfen bu görüşü şöyle temellendirmiştir:

Mut'a nikâhı haramdır; fakat bunun haramlık ve helalliği hususunda yine de bir şüphe mevcuttur. Hz. Peygamber şüphe söz konusu olduğunda had cezalarının düşürülmesini emretmiştir. İşte bu temel ilke uyarınca mut'a nikâhı yapan kimseye had cezası uygulanamaz.[305]

Mut'a Nikâhının Kur'an'a Dayandırılması

Şiî müfessirlere göre mut'a nikâhı kesinlikle meşru ve mubah olup bu hüküm Kur'an ayetiyle sabittir. Mut'a nikâhının kıyamete kadar serbest olduğu görüşünde yalnız kalan İmâmiyye/Ca'feriyye Şiası'na göre konuyla ilgili ayet gayet sarihtir.[306] Zira hemen tamamı hicrî 4. yılda nazil olan 4.Nisa suresindeki 24. ayette müminlere şöyle hitap edilmiştir:

[Ey Mümin erkekler!] Tüm evli kadınlar da size haram kılındı. Fakat savaş esiri olarak elinize geçen kadınlar [cariyeler] bu hükmün dışındadır. İşte Allah'ın size kesin emri budur! Bütün bu sayılanların dışında kalan [mümin] kadınları, mal varlığınızdan bir kısmını kendilerine mehir vermek ve bilhassa evlilik dışı bir ilişkiye girmeksizin iffet ve namus ölçüsüne bağlı kalmak şartıyla nikâhlamanız helaldir. Kendilerinden faydalanmanıza karşılık onlara/kadınlara belirlenmiş olan ücretlerini verin [fe-mestemta'tüm bihî minhünne fe-âtûhünne ucûrahünne farîdaten].

304 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 87-88; Dönmez, "Mût'a", *DİA*, XXXII. 176.
305 Derveze, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî*, II. 201.
306 Kâşıfülğıtâ, *Aslu's-Şia*, s. 254.

Şiî müfessirlere göre ayetteki *istimtâ'* lafzından maksat kesinlikle mut'a nikâhıdır. Çünkü bu ayet Medine'de vahyedilmiş olup Hz. Peygamber'in hicretten sonraki risalet döneminin ilk yarısında nazil olan Nisa suresinde yer almaktadır. Nitekim suredeki ayetlerin büyük bölümü de buna işaret etmektedir. Mut'a nikâhının o dönemde müslümanlar arasında cari olduğu hem bu ayetten hem de konuyla ilgili bir dizi rivayetten kesin olarak anlaşılmaktadır. Öte yandan, mut'a nikâhının Kur'an'daki karşılığı *istimtâ*dır.[307] Diğer bir deyişle, *istimtâ'* ve *temettu'* kelimeleri sözlükte *intifa* ve *telezzüz* (faydalanma ve zevk alma) manasına gelmekle birlikte şer'î örfte/lisanda bilhassa kadınlara izafeten geçici evlilik anlamında kullanılmıştır.[308] Bu yüzden, ayetteki *femestemta'tüm bihî minhünne* ibaresine başka bir anlam takdir etmek mümkün değildir. Dahası, kelimeyi Kur'an'daki kullanımından soyutlayıp dildeki aslî manasına hamletmek yanlıştır. Çünkü Kur'an *savm, salât, zekât, hac* gibi birçok kelimeye sözlük anlamından farklı bir dinî (izafî) mana yüklemiştir; *istimtâ'* da bu tür kelimeler grubuna dâhildir.[309]

Şer'î lisanda *istimtâ'* ve *temettu*'nun mut'a nikâhı anlamında kullanıldığı görüşü İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Mücâhid, Süddî ve Saîd b. Cübeyr gibi sahabe ve tâbiûn müfessirlerine atfedilen birçok rivayetle de teyit edilmektedir. İlgili rivayetlerin bir kısmında Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr'in ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne* ibaresini *ilâ ecelin müsemmâ* (belirli bir süreye kadar) ilavesiyle okudukları belirtilmiştir.[310] Hatta İbn Abbas bu ayetin *ilâ ecelin müsemmâ* ibaresini içeren bir şekilde nazil olduğunda ısrar etmiştir.[311] Ancak Taberî bu kıraati ümmetin resmî mushafındaki ibareye aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve hakkında kesin bilgi varit olmayan bir ibareyi hiç kimsenin mevcut Kur'an metnine ilave edemeyeceğini belirtmiştir.[312]

307 İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, II. 188.
308 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 46.
309 Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 279.
310 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86.
311 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 14-15.
312 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 15.

Diğer taraftan Şiî müfessirler ayetteki *istimtâ'* kelimesiyle faydalanma (intifa) ve cinsel ilişki (cima) manasının kastedilmiş olamayacağına da dikkat çekmişlerdir. Çünkü *istimtâ*dan böyle bir mana kastedilmesi durumunda kadından faydalanmayan erkeğin hiç mehir vermemesi gerekir. Hâlbuki cinsel ilişkiden önce karısını boşayan kişi mehrin yarısını vermekle yükümlüdür. Eğer *istimtâ'* ile daimî nikâh kastedilmiş olsaydı, o takdirde ayetteki hükmün mucebince salt akitten dolayı mehrin tümünü ödemek gerekirdi. Çünkü ayette "Onların/kadınların ücretlerini/mehirlerini ödeyin" denilmiştir. Oysa sürekli nikâhta salt akit yapmakla mehrin tamamını ödemenin vacip olmadığında hiçbir ihtilaf yoktur. Salt akitle ücretin tamamını ödemenin vacip oluşu ancak mut'a nikâhında söz konusudur. Ayrıca, "ücretlerini verin" anlamındaki cümleye takip anlamı taşıyan "fe" harfiyle başlanmış olması söz konusu ücretin devamlı/sürekli evlilikteki mehirden farklı, yani derhal yerine getirilmesi gerekli bir vecibe olduğunu gösterir. Hâlbuki sürekli evlilikte mehir örfe bağlı olup önce veya sonra ödenebilir.[313]

Kanaatimizce, ilgili rivayetler en azından isimleri anılan sahabilerin *istimtâ'* kelimesini mut'a nikâhına hamlettiklerine ilişkin birer kanıt mesabesindedir. Dolayısıyla klasik Ehl-i Sünnet tefsirlerinin birçoğunda da kayıtlı olan mezkûr kıraat şekli ayetin mut'a nikâhından söz ettiğine dair önemli bir delildir. Buna mukabil Sünnî müfessirlere göre 4.Nisa 24. ayet mut'a nikâhıyla değil daimî nikâhla ilgili olup ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne fe-âtûhünne ucûrahünne farîdaten* ibaresi, "daimî nikâh yoluyla kendilerinden istifade etmenize mukabil kadınlara mehirlerini verin" anlamındadır. Zira önceki ayetle bu ayetin başında evlenilmesi yasak kadınlar tadat edilmiş, ardından bunların dışındakilerle nikâh yapılabileceği ve fakat evlilik dışı ilişki kurulamayacağı belirtilmiş, daha sonra da evlilik içi ilişkinin (istimtâ') bir sonucu olarak kadına mehrinin verilmesi istenmiş, ayrıca tarafların rızasıyla bu vecibenin miktar ve keyfiyeti üzerinde anlaşma olabileceği ifade edilmiştir. Bu anlam takdirinde *istimtâ'*, nikâh akdinden ve mehrin ödenmesinden sonra erkeğe

313 Mukaddes el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-Beyân fi Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahran trs., s. 515.

helal olan cinsel birleşmeden kinayedir. Ücret (*ücûr*) ise nikâhta kadınlara verilmesi gereken mehirdir. Çünkü mehir, sahih-meşru nikâh akdiyle kadından faydalanmanın (*istimtâ'*) bedelidir. Ayrıca, "ücûr" kelimesi bazı ayetlerde [4.Nisa 25; 33.Ahzâb 50] "mehirler" anlamında kullanılmıştır.[314]

Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Abbas ile tâbiûndan Saîd b. Cübeyr'in kıraatlerine gelince, bu kıraat ayetteki ibarenin anılan âlimlerce mut'a nikâhına hamledildiğini gösterse de sonuçta şâz niteliğindedir. Bu yüzden ihticaca elverişli değildir. Dahası bu kıraat tefsir/yorum kabilinden olup sadece yorum sahibinin sübjektif kanaatini ifade eder.[315] Ayeti mut'a nikâhıyla ilişkilendiren Mücâhid, Katâde ve Süddî gibi tâbiûn ulemasının yorumları ise en muteber yorum olmadığı gibi bağlayıcı da değildir.[316] Çünkü cumhur ulema, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bildirdiğine göre bu ayette mut'a nikâhıyla ilgili hiçbir atıf bulunmadığı yönünde fikir beyan etmiştir.[317] Ancak Kurtubî (ö. 671/1273) bunun aksine ayetin mut'a nikâhıyla ilgili olduğu görüşünü cumhura nisbet etmiştir.[318]

İzzet Derveze gibi bazı Sünnî müfessirler her ne kadar 4.Nisa 24. ayeti mut'a nikâhına hamletmenin Kur'an metnine şiddet uygulamakla eşdeğer bir yorum olduğunu söylese de[319] bizce ayet her iki görüşe de doğruluk imkânı tanıyan bir söz dizimine sahiptir. Bu noktada söz konusu kıraatin ayetteki kastı tavzih edici nitelikte olduğu söylenebilir. Ayrıca, İbn Abbas'ın, "Bu ayet *fe-mestemta'tüm bihî minhünne ilâ ecelin müsemmâ fe-âtûhünne ucûrahünne* şeklinde nâzil oldu"[320] anlamındaki sözü de bu bağlamda oldukça manidardır. Ayet belki bu şekilde nazil olmamış-

314 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 15; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988, II. 38; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 148-149; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X. 51; Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul trs., I. 209; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 85; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 474; Dönmez, "Mût'a", *DİA*, XXXII. 174.

315 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, V. 11.

316 Muhammed Baltacı, *Menhecü 'Umer İbni'l-Hattâb fi't-Teşrî'*, Kahire 2002, s. 254.

317 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X. 51.

318 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86.

319 Derveze, *ed-Dûstûru'l-Kur'ânî*, II. 197.

320 Bkz. Beğavî, *Me'alimü't-Tenzîl*, I. 414; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 46.

tır; fakat *ilâ ecelin müsemmâ* ibaresi son kertede hem Kur'an'a vukufiyetleri kuşku götürmez olan İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b ve İbn Abbas gibi büyük sahabilerin ayeti nasıl anladıklarını göstermekte hem de ayette kastedilen manayı tavzih etmektedir.

Öte yandan, aynı ayette geçen, "*Bütün bu sayılanların dışında kalan [mümin] kadınları, mal varlığınızdan bir kısmını kendilerine mehir vermek ve bilhassa evlilik dışı bir ilişkiye girmeksizin iffet ve namus ölçüsüne bağlı kalmak şartıyla nikâhlamanız helaldir.*" [*en tebteğû bi-emvâlikûm muhsınîne ğayra müsâfihîn*] ifadesi bir kadına mal/mehir vererek daimi/sürekli evlilik yapmak anlamına geldiği gibi sınırlı süreli nikâh akdetmek anlamına da gelir. Hülasa, ayetin mut'a nikâhına delalet ettiğine ilişkin görüş bizce daha müdellel gözükmektedir.

Ehl-i Sünnet ulemasının bu görüşü reddetmesi, mut'a nikâhıyla ilgili iznin mensuh olduğuna ilişkin cumhur ittifakına dayanmaktadır. Bu ittifak ise daha önce de belirtildiği üzere hicrî 2. asrın sonlarına doğru teşekkül etmiş gözükmektedir. Buna karşılık Tabatabâî söz konusu ittifakın Hz. Ömer'in hilafet döneminde siyasal otoritenin baskısı altında oluşmaya başladığını ima etmiştir. Tabatabâî'ye göre gerek Kur'an terminolojisinde gerekse sahabe ve tâbiûn neslinin lisanî örfünde mut'anın "sahih nikâh", kendisiyle sınırlı süreli evlilik akdi yapılan kadının da "zevce" olarak telakki edildiğinde hiç şüphe yoktur. *Nikâh* ve *tezvîc* kelimelerinin sadece daimî evlilik manasında kullanılması Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklamasından ve dolayısıyla halkın bu tür bir nikâhtan faydalanma imkânının ortadan kalkmasından sonra gerçekleşmiştir. Böylece söz konusu kelimeler için sürekli nikâh anlamından başka bir kullanım alanı kalmamış, dolayısıyla nikâh denince de akla ilk gelen şey sürekli/daimi evlilik olmuştur.[321]

Mut'a Nikâhıyla İlgili Rivayet Malzemesi

Mut'a nikâhından söz eden çok sayıda hadis ve rivayet mevcuttur. Bunlar Sünnî gelenekte birinci derece sahih addedilen *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadis ve tefsir kitaplarının hemen

321 Tabatabâi, *el-Mîzân*, IV. 311-312.

hepsinde kayıtlıdır. Ancak konuyla ilgili hadisler arasında birtakım tenakuzlar göze çarpmaktadır. Farklı raviler kanalıyla gelen hadisler birbirini nakzetmekte, hatta aynı raviden gelen rivayetler dahi birbiriyle çelişmektedir. Bu yüzden konuyla ilgili rivayetleri kategorize etmek gerekmektedir.[322] İlkin mut'a nikâhına Hz. Peygamber tarafından izin verildiğini ve bu iznin risalet dönemi boyunca sona ermediğine işaret eden rivayetler zikredilebilir:

(1) Abdullah b. Mes'ûd rivayeti: Rasûlullah'la birlikte bir sefere çıkmıştık. Yanımızda eşlerimiz olmadığı için Rasûlullah'a, "Kendimizi hadım edelim mi?" diye sorduk. Rasûlullah, "Hayır" dedi ve bize elbise/kaftan karşılığında kadınlarla sınırlı süreli evlilik yapma izni verdi. İbn Mes'ûd bu sözlerinin ardından, "*Ey Müminler! Allah'ın size helal kıldığı hoş nimetlerden kendinizi mahrum bırakmayın. Ama helal sınırını da aşmayın. Çünkü Allah sınır aşanları sevmez.*" [5.Maide 87] ayetini okudu.[323]

(2) Câbir b. Abdillah ve Seleme b. el-Ekvâ' rivayeti: Rasûlullah'ın habercisi bize gelip, "Allah'ın elçisi sizin kadınlarla mut'a nikâhı yapmanıza izin verdi" diye bir beyanda bulundu.[324]

(3) Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti: "Bizler Allah'ın elçisi hayatta iken elbise/kaftan karşılığında mut'a nikâhı yapardık."[325]

(4) Ebû Cemre rivayeti: "İbn Abbas'a mut'a nikâhı hakkında soruldu. O da bunun serbest (mubah) olduğunu söyledi. O sırada hizmetçisi, "Bu serbesti zor/meşakkatli ve kadınların az bulunduğu zamanlar için geçerli, değil mi?!" diye sorunca İbn Abbas "Evet" diye karşılık verdi.[326]

(5) Urve b. Zübeyr rivayeti: Abdullah b. Zübeyr Mekke'de iken, "Allah'ın gözlerini kör ettiği gibi gönüllerini de kör ettiği kimi insanlar mut'anın caiz olduğunu söylüyorlar" dedi ve bu sözüyle birisine tarizde bulundu. Onun tarizde bulunduğu İbn Abbas ise Abdullah b. Zübeyr'i çağırıp, "Bak, sen çok anlayışsız ve kaba bir adamsın. Yemin ederim ki muttakilerin öncüsü olan Rasûlullah'ın devrinde mut'a [nikâhı] yapılıyordu." dedi. İbn Zübeyr onun bu

322 Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz. Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı", *OMÜİFD*, sayı: 7 (1993), s. 155-179.
323 Buhârî, "Tefsir" V/9; Müslim, "Nikâh" 11; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 420.
324 Müslim, "Nikâh" 13; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 47, 51. Bu rivayetin diğer varyantında mut'a nikâhına yönelik izin bizzat Hz. Peygamber tarafından ilan edilmiştir. Bkz. Müslim, "Nikâh" 14.
325 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 22.
326 Buhârî, "Nikâh" 31.

sözüne karşılık, "Hele bir yap da görelim! Eğer mut'a nikâhı yaparsan -Allah'a yeminle söylüyorum- seni taşlarınla recmederim." diye karşılık verdi.[327]

(6) Ebû Nadra rivayeti: [Bir gün] Câbir b. Abdillah'ın yanında idim. O sırada birisi geldi ve İbn Abbas ile Abdullah b. Zübeyr'in iki mut'a [nikâh ve hac mut'ası] hakkında görüş ayrılığına düştüklerini söyledi. Bunun üzerine Câbir, "Biz her ikisini de Rasûlullah'la birlikte yaptık. Daha sonra Ömer bunları yasakladı ve biz de vazgeçtik."[328]

Ehl-i Sünnet kaynaklarında yer alan bu hadislerden başka Şiî kaynaklarda da mut'anın yasak olmadığına ilişkin birçok rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetler arasında İbn Abbas'a isnat edilenler özellikle dikkat çekicidir. Zira İbn Abbas birçok kez mut'a nikâhının caiz olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Hatta bu konuyla ilgili olarak, "Allah Ömer'e rahmet etsin. Eğer o mut'a nikâhını yasaklamasaydı, günaha dadanmış olandan başka kimse zina etmezdi" demiştir.[329] Bu söz birçok Şiî ve Sünnî kaynakta da Hz. Ali'ye isnat edilmiştir.[330]

Diğer taraftan Şiî müfessirler Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ve Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765) gibi imamlardan da mut'a nikâhının helal olduğuna dair bir dizi ilginç rivayet nakletmişlerdir. Bunlardan birine göre Abdullah b. Umeyr el-Leysî, İmam Ebû Ca'fer'e [Muhammed el-Bâkır] geldi ve "Mut'a nikâhı hakkındaki görüşün nedir?" diye sordu. Ebû Ca'fer, "Allah bunu hem kendi kitabında hem de elçisinin diliyle kıyamete kadar helal kıldı" diye cevap verdi. Abdullah b. Umeyr, "Ey Ebû Ca'fer! Sen böyle söylüyorsun ama Ömer bunu yasakladı" deyince Ebû Ca'fer, "O istediği kadar yasaklasın..." diye karşılık verdi. Bunun üzerine

327 Müslim, "Nikâh" 27.

328 Müslim, "Nikâh" 17. Bu hadisin diğer varyantlarında Câbir mut'a nikâhının Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in hilafet dönemlerinde serbest olduğunu, ancak bir avuç hurma ve un karşılığında gerçekleşen bu nikâhın Amr b. Hureys adlı kişinin durumu vesile kılınarak Hz. Ömer tarafından kesin olarak yasaklandığını belirtmiştir. Bkz. Müslim, "Nikâh" 16; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 325, 356, 363.

329 Şeyh Müfîd, *Hülâsatü'l-İcâz*, s. 28.

330 Mesela bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, IV. 448; Şeyh Müfîd, *Hülâsatü'l-İcâz*, s. 28; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 15; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 36; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 486.

Abdullah, "Ömer'in haram kıldığı bir şeyi helal saymandan ötürü senden Allah'a sığınırım" dedi. Ebû Ca'fer, "Sen dostunun [Ömer] görüşüne kailsin. Oysa ben Rasûlullah'ın görüşü üzereyim. Seni tel'in ediyor ve [son söz olarak] şunu söylüyorum: Doğru görüş Rasûlullah'ın, bâtıl olan ise senin dostunun [Ömer] görüşüdür" diye karşılık verdi. Abdullah b. Umeyr, "Hanımların, kızların, kız kardeşlerin ve amcakızların mut'a nikâhı yapsalar senin hoşuna gider mi?!" diye sorunca Ebû Ca'fer ondan yüz çevirip tartışmayı bitirdi.[331]

Konuyla ilgili başka bir rivayet de şöyledir: İmam Ebû Hanife (ö. 150/767) bir gün Ebû Abdillah'a [Ca'fer es-Sâdık] mut'a hakkında sordu. Ebû Abdillah, "Hangi mut'ayı soruyorsun?" diye karşılık verdi. Ebû Hanife, "Ben sana hac mut'asını sordum ama sen mut'a nikâhı hakkında da beni bilgilendir" dedi. Ebû Abdillah, "Fesubhanallah! Sen Allah'ın *fe-mestemta'tüm bihî minhünne...* âyetini [4.Nisa 24] okumadın mı?!" diye sorunca Ebû Hanife, "Allah'a yeminle söylüyorum, sanki bu ayeti [daha önce] hiç okumamışım" diye karşılık verdi.[332]

Bu iki rivayetin dışında İmam Ebû Ca'fer [Muhammed el-Bâkır] ile İmam Ebû Hanife arasında geçen bir konuşmayı içeren çok ilginç bir rivayet daha nakledilmiştir. Uydurma olması kuvvetle muhtemel gözüken bu rivayette Ebû Hanife bir bakıma Ehl-i Sünnet'in mut'a karşıtı argümanlarını soru kalıbında aktarmakta, Ebû Ca'fer de bu sorulara Şia'nın karşıt argümanlarıyla cevap vermektedir. Rivayet şöyledir:

> Ebû Hanife: "Ey Ebû Ca'fer! Mut'a nikâhı hakkında ne dersin? Bunun helal olduğu fikrini savunuyor musun?"
>
> Ebû Ca'fer: Evet!
>
> Ebû Hanife: Peki o halde niçin eşlerine mut'a nikâhı yapmalarını emredip onların sayesinde para kazanmıyorsun?!
>
> Ebû Ca'fer: Helal olan her iş rağbete layık değildir. Zira insanların saygınlık derecelerine mütenasip statüleri vardır. Peki ya sen nebiz [hurma, arpa, buğday vb. şeylerden üretilen bir içecek] hakkında ne dersin? Bunun helal olduğunu savunuyor musun?

331 Küleynî, *el-Kâfî*, IV. 449; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 406.
332 Küleynî, *el-Kâfî*, IV. 449-450; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 407.

Ebû Hanife: Evet!

Ebû Ca'fer: Öyleyse niçin hanımlarını nebiz satılan dükkânlarda tezgâhtar olarak çalıştırmıyor ve onlar sayesinde para kazanmıyorsun?!

Ebû Hanife: [Evet, bu münazaradaki] skor şimdi bir-bir oldu; ama senin [argümanın] daha güzel.

Ebû Hanife: Meâric suresi [29-31. ayetler] mut'a nikâhının haram kılındığını söylüyor; Nebî'den gelen rivayet de bunun nesh edildiğini gösteriyor.

Ebû Ca'fer: Meâric suresi Mekkî, mut'a ayeti [4.Nisa 24] Medenîdir. Sözünü ettiğin rivayet ise şâz ve merduttur.

Ebû Hanife: Miras ayetleri de [4.Nisa 11-12] mut'a nikâhının mensuh olduğunu bildiriyor.

Ebû Ca'fer: Bu nikâh miras hakkı doğurmaksızın sübut bulur.

Ebû Hanife: Bunu neye dayanarak söylüyorsun?

Ebû Ca'fer: Müslüman bir erkek Kitabî [Yahudi veya Hıristiyan] bir kadınla evlense ve bir süre sonra vefat etse, kadının ölen kocasına mirasçı olup olmaması hakkında ne dersin?

Ebû Hanife: Kadın mirasçı olamaz.

Ebû Ca'fer: Evet, işte bu nikâh gibi mut'a nikâhı da miras hakkı doğurmaksızın sübut bulur.[333]

Bütün bunların haricinde hem Şiî hem Sünnî kaynaklarda mevcut olan ve fakat birbirinden çok farklı iki konu bağlamında zikredilen rivayetler de mevcuttur. Mesela, sahabi İmran b. Husayn'dan gelen bir rivayette şu ifadelere yer verilmiştir: "Allah'ın kitabında mut'a ayeti nazil oldu. Daha sonra bunu nesh eden bir ayet vahyedilmedi. Allah'ın elçisinin talimatıyla biz mut'a yaptık. Rasûlullah bunu yasaklamadan vefat etti. Fakat daha sonra adamın birisi [Hz. Ömer] çıktı ve kendi reyine istinaden bu konuda istediğini söyledi."

Bu rivayet Şiî müfessirlerce mut'a nikâhının meşruiyet delilleri arasında zikredilmiştir.[334] İlginçtir, Fahreddîn er-Râzî de bu rivayete 4.Nisa 24. ayetin tefsirinde yer vermiştir.[335] Buna karşılık aynı rivayet Buhârî, Müslim ve diğer bazı Sünnî âlimler tara-

333 Küleynî, *el-Kâfî*, IV. 450; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 406-407.
334 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 46; Erdebîlî, *Zübdetü'l-Beyân*, s. 515.
335 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 52.

fından hac bahsinde nakledilmiştir.[336] Buna göre mut'a ayetinden maksat, "*Her kim hac vaktinden önce umre yaparsa*" [*fe-men temette'a bi'l-umreti ile'l-hac*] ibaresini içeren 2.Bakara 196. ayettir. Mut'adan maksat ise temettu' haccıdır. Belli ki İmran b. Husayn rivayetinde kastedilen mana budur. Bizce Şiî müfessirler bu rivayeti kasıtlı veya kasıtsız olarak yanlış yerde kullanmışlardır. Ancak birtakım rivayetler daha var ki bunlarda her iki mut'adan da söz edilmiştir. Örneğin Müslim hac bahsinde Ebû Nadra'dan şöyle bir rivayet aktarmıştır:

> Abdullah b. Abbas mut'aya izin verir, Abdullah b. Zübeyr ise bundan men ederdi. Ben meseleyi Câbir b. Abdillah'a aktarınca o da şunları söyledi: "Biz Allah'ın elçisiyle birlikte mut'a yaptık. Fakat Ömer hilafet makamına geçince, "Kuşkusuz Allah elçisine dilediğini helal kıldı. Kur'an'ın nüzulü de artık tamamlandı. Siz hac ve umreyi Allah için ve O'nun emrettiği şekilde ikmal edin. Kadınlarla mut'a nikâhı yapmaya da son verin. Eğer bana bir kadınla geçici evlilik yapan birisi getirilirse onu mutlaka recmederim" dedi.[337]

Müslim el-Kurey (el-Kureşî?) ve Urve b. Zübeyr'den de buna benzer rivayetler nakledilmiştir. Mesela Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'indeki bir rivayete göre Müslim el-Kurey İbn Abbas'a mut'a hakkında sorar. O da buna ruhsat tanır. Ancak Abdullah b. Zübeyr mut'ayı yasak addeder. Bunun üzerine İbn Abbas, "İşte İbn Zübeyr'in annesi Rasûlullah'ın mut'aya izin verdiğini söylüyor. Gidin ona sorun" der. Rivayeti aktaran Müslim el-Kurey şöyle devam eder: "Biz İbn Zübeyr'in endamlı ve görme engelli olan annesinin yanına gidip bu meseleyi sorunca, "Evet, Allah'ın elçisi buna izin verdi" diye cevap verdi.[338] Yine başka bir rivayete göre Urve b. Zübeyr, İbn Abbas'a, "Mut'aya cevaz verme hususunda Allah'tan sakınmaz mısın?!" diye sorar. İbn Abbas, "Sevgili Urve, [git], annene sor" diye cevap verir. Urve, "Ama Ebû Bekr ve Ömer mut'a yapmadı" deyince İbn Abbas, "Vallahi görüyorum ki Allah cezanızı verinceye değin bu iddianızdan vazgeçmeyeceksiniz. Ben size Nebi'den (s.a.v.) söz ediyorum, siz bana Ebû Bekr ve Ömer'den bahsediyorsunuz." diye karşılık verir.

336 Buhârî, "Tefsir" 2/33, "Hac" 36; Müslim, "Hac" 172; İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, II. 195.
337 Müslim, "Hac" 145, 355.
338 İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 337.

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu rivayetleri temettu' haccıyla ilgili olarak nakletmiş ve "mut'a"yı "hac" kelimesiyle birlikte kullanmıştır.[339] Buna karşılık Tabatabâî her iki rivayeti de mut'a nikâhıyla ilişkilendirmiş ve diğer bazı rivayetlerin delaletiyle burada kadınlarla sınırlı süreli evlilikten söz edildiği sonucuna varmıştır. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekr'in kızı Esma ile sahabeden Zübeyr b. el-Avvâm arasında mut'a nikâhı kıyıldığını ve Abdullah ile Urve'nin bu evlilikten dünyaya geldiğini söyleyen Tabatabâî bu tezini ispatlamak maksadıyla Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108[?]) *Muhâdarâtü'l-Üdebâ* isimli eserinden şu ilginç rivayeti aktarmıştır:

> Abdullah b. Zübeyr mut'a nikâhını helal sayma hususunda İbn Abbas'ı kınayınca şöyle bir cevaba muhatap oldu: Babanla anan arasında buhurdanlıkların nasıl tüttüğünü [aşk ateşinin nasıl parladığını?] git de anana sor.[340]

Bu ilginç anekdot mut'a nikâhının Hz. Ömer dönemine kadar serbest olduğu bilgisini içeren Câbir b. Abdillah rivayeti ve bilhassa İbn Abbas ile İbn Zübeyr arasındaki polemikten söz eden Urve b. Zübeyr rivayetiyle birlikte değerlendirilmesi durumunda Tabatabâî'nin mesnetsiz konuşmadığı söylenebilir. Yine bu noktadan hareketle Abdullah b. Zübeyr'in İbn Abbas'a sert çıkışının, muhtemelen dönemin İslam toplumunda ahlâkiliği mahkûm edilmeye başlanan mut'a nikâhı vesilesiyle dünyaya gelmiş bir kimse olarak tanınmaktan kaynaklandığı sonucuna ulaşılabilir.

Mut'a nikâhıyla ilgili rivayetlerden bir kısmı da Hz. Peygamber'in bu tür nikâha birkaç kez izin verdikten sonra yasakladığı bilgisini içermektedir. Müslim'in *es-Sahîh*'inde İyâs b. Seleme'nin babasından nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber Evtâs gazvesinde mut'aya izin vermiş ve fakat üç gün sonra yasaklamıştır.[341] Sebre el-Cühenî[342] ise Hz. Peygamber'in bizzat kendilerine

339 İbn Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, II. 206.
340 Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 303.
341 Müslim, "Nikâh" 18.
342 Sebre'nin tam adı bazı kaynaklarda Sebre b. Ma'bed el-Cühenî şeklinde, bazı kaynaklarda ise Sebre b. Ma'bed b. Avsece b. Harmele b. Sebre el-Cühenî şeklinde verilmiştir. "Ebû Seriyye", "Ebû Selce/Belce"(?) ve "Ebû'r-Rebî" gibi künyelerle tanındığı söylenen bu zatın kısmen farklı isimlerle anılması İbn Hibbân'ı (ö. 354/965) Sebre b. Ma'bed el-Cühenî ile Sebre b. Ma'bed b. Avsece'nin iki

mut'a nikâhı için izin verdiğini, daha sonra "Kimin yanında mut'a nikâhıyla birlikte olduğu bir kadın varsa derhal onunla yollarını ayırsın" dediğini söylemiştir. Yine Rebî'[343] ve babası Sebre'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber, "Ey Ahali! Ben size mut'a nikâhı hususunda izin vermiştim. [Ama] Allah bu nikâhı kıyamete kadar yasakladı. Kimin yanında mut'a nikâhıyla birlikte olduğu bir kadın varsa derhal onunla yollarını ayırsın. Onlara verdiğiniz hiçbir şeyi geri almayın" demiştir.[344]

Rebî b. Sebre ve babasından gelen başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sırasında mut'aya izin verdiği belirtilmiştir. Bu rivayete göre Mekke'de geçen on beş günlük süre zarfında mut'a nikâhı yapılmış ve Medine'ye dönüşten önce yine bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.[345] Yine aynı kişi-

aynı kişi olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Fakat hadis ricalcileri bu düşünceyi benimsememiştir. Hakkında fazla bilgi bulunmayan Sebre, sahabe neslinden olup İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) bildirdiğine göre Hz. Peygamber'le birlikte Hendek ve daha sonraki savaşlara iştirak etmiştir. İbn Hibbân'ın *es-Sikât* adlı eserinde zikrettiği Sebre, Muaviye b. Ebî Süfyân'ın hilafet döneminde vefat etmiştir. Müslim ve Sünen sahipleri kendisinden nakilde bulunmuşlardır. Buna karşılık Buhârî ondan hadis nakletmemiştir. Buhârî'nin bu mesafeli tavrı, mut'a nikâhını Hz. Ömer'in yasakladığı görüşünü savunanlarca Sebre'nin konuyla ilgili rivayetlerinin sıhhat değeri taşımadığına ilişkin bir delil addedilmiştir. Bkz. Ebû Muhammed İsmail el-Buhârî, *Kitâbü't-Târîhi'l-Kebîr*, Beyrut trs., IV. 187; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut trs., IV. 295; Ebü'l-Hasen İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut trs., II. 325; Ebü'l Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Beyrut 1994, X. 201; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1991, II. 265; a. mlf., *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut trs., III. 63-64; İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, III. 463

343 Rebî' b. Sebre b. Ma'bed b. Avsece el-Cüheni el-Medenî tâbiûn neslinden olup Ahmed b. Abdillah el-İclî ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından sika bir râvî olarak kabul edilmiştir. Babası Sebre b. Ma'bed el-Cüheni başta olmak üzere Ömer b. Abdilaziz, Amr b. Mürre el-Cüheni ve Yahya b. Sa'îd el-Âs'tan hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de iki oğlu Abdülmelik ve Abdülaziz ile Zührî, Leys b. Sa'd, Abdullah b. Lehîa nakilde bulunmuştur. Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ise mut'a nikâhıyla ilgili çelişik bilgiler içeren bir dizi rivayetin senet zincirini oluşturan Sebre, Rebî' ve Abdülmelik'i zayıf râvîler olarak değerlendirmiştir. Muhtemelen bu yüzden Buhârî, Rebî ile babası Sebre'den hiçbir hadis nakletmemiştir. Geniş bilgi için bkz. Buhârî, *Kitâbü't-Târîhi'l-Kebîr*, III. 273; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, III. 462; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, IX. 82-86; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II. 146.

344 Müslim, "Nikâh" 21; İbn Mâce, "Nikâh" 44; Dârimî, "Nikâh" 16; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 405, IV. 51.

345 Rivayet şöyledir: Rebî b. Sebre'nin babası Hz. Peygamber'le birlikte Mekke'nin fethine iştirak etti ve bu bağlamda şunları zikretti: Mekke'de on beş gün kaldık. Bu süre zarfında Allah'ın elçisi bize kadınlarla mut'a nikâhı yapma izni verdi. Bunun üzerine kendi kabilemden bir kişiyle (amcaoğlu) birlikte Mekke sokaklarında dolaşmaya çıktım. Ben, yakışıklı ve gösterişli idim. Amcaoğlu ise

lerden nakledilen diğer bazı rivayetlere göre Veda haccı için yapılan yolculuk sırasında sahabiler kadınsızlıktan şikâyet etmişler, bu şikâyet üzerine Hz. Peygamber mut'a nikâhına izin vermiş ve fakat bir gün sonra kesin olarak yasaklandığını ilan etmiştir.[346] Bütün bunların dışında mut'a nikâhının Umre-i Kazâ'da, Tebük yahut Huneyn seferinde yasaklandığından da söz edilmiştir.[347]

Rivayetlerin Tahlili ve Nesh Problemi

Görüldüğü gibi konuyla ilgili hadisler ışığında mut'a nikâhının Hz. Peygamber devrinde kaç kez serbest kılınıp kaç kez yasaklandığı sorusuna tam bir cevap bulabilmek neredeyse imkânsızdır. Nitekim bu problem İbn Hacer (ö. 852/1448) gibi bazı Sünnî âlimleri mut'a nikâhının Hayber'in fethi (Safer -hicrî- 7/Haziran -milâdî- 628), Umre-i Kaza (Zilkade 7/Mart 629), Mekke'nin fethi (Ramazan 8/Ocak 630), Evtas gazvesi (Şevval 8/ Ocak 630), Huneyn-Hevâzin gazvesi (Şevval 8/Şubat 630), Tebük (Receb 9/ Ekim 630) ve nihayet Veda haccı (Zilhicce 10/Şubat 632) olmak üzere yedi ayrı yerde ve zamanda yasaklandığını söylemeye sevk etmiştir.[348]

benim kadar düzgün bir fiziğe sahip değildi. Her ikimizin de yanında birer kaftan vardı. Benim kaftanım eski, onunki yeniydi. Derken, Mekke'nin aşağı veya yukarı tarafında bir semte vardık ve orada endamlı bir kadınla karşılaştık. Biz hemen, "İkimizden biriyle mut'a nikâhı yapar mısın?" teklifinde bulunduk. Kadın, "Peki bunun karşılığında bana ne vereceksiniz?" diye sorunca ona kaftanlarımızı takdim ettik. Bunun üzerine kadın bizi gözüyle süzmeye başladı. Arkadaşım (Amcaoğlu) kadının kendisine biraz isteksiz baktığını fark edince, "Bunun kaftanı eski benimki yeni" dedi. Kadın, iki veya üç kez [bana işaret ederek], "Onun kaftanı da fena değil!" diye karşılık verdi ve nihayet kadın beni tercih etti. Ben o kadınla mut'a nikâhı yaptım ve Allah'ın elçisi haram kılınca ayrıldım." Müslim, "Nikâh" 20. Bu rivayetin diğer varyantı da şöyledir: Rebî, babası Sebre'nin şöyle söylediğini nakletti: Allah'ın elçisi Mekke'nin fethinde ashabına mut'a nikâhı yapmaya izin verdi. Ben ve Süleym oğullarından bir arkadaş Mekke'de dolaşıyorduk. Derken, Âmir oğullarından genç ve endamlı bir kadınla (cariye) karşılaştık ve ona bizimle mut'a nikâhı yapması teklifinde bulunduk. Bu sırada ona kaftanlarımızı da takdim ettik. Bunun üzerine kadın bana bakmaya başladı. [Bakışından anlaşıldığı kadarıyla] beni arkadaşımdan daha yakışıklı buluyor ve fakat onun kaftanının benimkinden daha güzel olduğunu ima ediyordu. Kadın bir süre düşünüp taşındı ve sonunda beni tercih etti. Mut'a nikâhı yaptığımız kadınlarla üç gün boyunca birlikte olduk. Daha sonra Allah'ın elçisi onlardan ayrılmamızı emretti". Müslim, "Nikâh" 23.

346 İbn Mâce, "Nikâh" 44; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 404-405.

347 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 155.

348 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, X. 212-213.

Sünnî hadis alimleri bu problemi çözmeye yönelik değerlendirmeler neticesinde birçok rivayeti elemiştir. İlkin, mut'a nikâhının Tebük gazvesinde yasaklandığından söz eden Zührî rivayeti yanlış bilgi içerdiği gerekçesiyle bu konudaki merviyyâtın en garibi olarak değerlendirilmiştir.[349] Yasağın vaktini Veda haccına irca eden rivayetle ilgili olarak da ravinin yanılgısından söz edilmiştir. Yine bu rivayet bağlamında Nevevî, Veda haccı sırasında mut'a nikâhına izin vermeyi gerektirecek bir zaruretten söz etmenin mümkün olmadığını, çünkü mümin erkeklerin birçoğunun bu hacca eşleriyle birlikte geldiklerini söylemiştir. Nevevî'ye göre Veda haccında sadece yasağın tekrarı söz konusudur. Yani hac sırasında daha önceki yasak yenilenmiş ve bu yasağı bütün herkesin duyması hedeflenmiştir. Böylece mut'a nikâhıyla ilgili nihai hüküm sübut bulmuştur.[350] Kurtubî bu yoruma şöyle bir argüman daha eklemiştir: "Herhangi bir konudaki yasağı kalabalık ortamlarda ve seferlerde tekrar etmek Hz. Peygamber'in âdetiydi. İşte mut'a nikâhıyla ilgili yasağı da Veda haccı sırasında insanlar bir arada iken herkesin bundan haberdar olması, bu konuda hiç kimsenin şüphesi kalmaması için [bir kez daha] tekrar etti. Zira Mekke halkı çok sık mut'a nikâhı yapıyordu."[351]

Mut'a nikâhının Evtas gazvesinde yasaklandığını bildiren rivayet bu gazvenin Mekke'nin fethiyle yaklaşık aynı zaman diliminde vuku bulmuş olmasından dolayı problemli görülmemiştir. Yasağın vaktini Huneyn seferine irca eden rivayet de yine aynı kategoride değerlendirilmiştir.[352] Mut'anın Hayber fethinde yasaklandığını bildiren Hz. Ali rivayetine gelince,[353] Sünnî muhaddislerce sahih kabul edilen bu rivayetteki bilginin diğer bütün rivayetlerle çelişmesi birtakım zorlama yorumlar üretilmesine yol açmıştır.

Bir yoruma göre Hz. Ali Hayber'in fethinde Hz. Peygamber'in sadece evcil eşek etinin yenilmesini haram kıldığını belirtmiş;

349 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X. 210-211.
350 Nevevî, *Şerhü Müslim*, IX. 180.
351 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 87.
352 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X. 212-213.
353 Buhârî, "Nikâh" 31; Müslim, "Nikâh" 29-32; Tirmizî, "Et'ime" 6; Nesâî, "Nikâh" 71; İbn Mâce, "Nikâh" 44; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 79, 103.

mut'a nikâhıyla ilgili yasağın vaktine dair bir beyanda bulunmamıştır. Ancak bazı raviler Hz. Ali'nin sözünü her iki yasağın da aynı zamanda vuku bulduğunu ihsas edecek bir şekilde aktarmışlar ve bu durum rivayetin yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Gerçekte mut'a nikâhı Hayber'de yasaklanmamıştır. Çünkü Hayber'in fethi sırasında sahabiler Yahudi kadınlarla mut'a nikâhı yapmadıkları gibi bu konuda Hz. Peygamber'den talepte de bulunmamışlardır. Ayrıca, Kitabî (Yahudi ve Hıristiyan) kadınlarla evlenmenin hükmü Hayber'de değil muhtemelen Veda haccında veya daha sonraki bir zamanda nazil olan 5.Maide 5. ayetle sübut bulmuştur. Şu halde, Hayber'in fethinde mut'a nikâhı yapılmadığı gibi herhangi bir yasak da söz konusu olmamıştır. Mut'a nikâhı Mekke'nin fethinde yasaklanmıştır.[354]

Başka bir yoruma göre mut'a nikâhı ilkin serbest olup Hayber'de kesin olarak yasaklanmış, Mekke'nin fethinde ise yasak tekrar ve teyit edilmiştir. Bu arada Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını Hayber'de yasakladıktan sonra zaruret gereği birkaç kez serbest bıraktığından ve sonunda kesin olarak haram kıldığından da söz edilmiştir.[355] Bu varsayıma göre Hz. Peygamber Umre-i Kaza'da, Mekke'nin fethinde, Tebük ve Huneyn seferlerinde zarurete binaen mut'a nikâhına kısa süreli olarak izin verdikten sonra yasaklamıştır.

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet ulemasının yaygın kanaatine göre mut'a nikâhı galip ihtimalle Hayber ve/veya Mekke'nin fethi sırasında yasaklanmıştır. Buna göre Hayber'in fethinden önce serbest iken Hayber'de yasaklanmış; ardından Mekke'nin fethinde ve/veya Evtas gazvesinde tekrar serbest kılınmış ve nihayet üç gün sonra kesin olarak tekrar yasaklanmıştır.[356] Mâverdî (ö. 450/1058) mut'anın haram kılınış yerini tayin hususunda iki ihtimalden söz etmiştir. İlkine göre yasak hükmü herkesin duyup bilmesi için tekerrür etmiştir; ikincisine göre ise birkaç kez serbest kılınıp birkaç kez yasaklanmıştır.[357] Cassâs da (ö. 370/980)

354 İbn Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, III. 344-345, 460-461
355 Nevevî, *Şerhü Müslim*, IX. 181.
356 Nevevî, *Şerhü Müslim*, IX. 181.
357 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X. 213.

Hz. Peygamber devrinde mut'a nikâhına birkaç kez izin verilip birkaç kez yasaklanmış olmasını ihtimal dâhilinde görmüştür.[358]

Büyük ölçüde zan ve tahmine dayanan bu görüş kaçınılmaz olarak nesh tartışmasına yol açmıştır. Ancak rivayetlerdeki farklı bilgilerden hareketle kimi âlimlerin altı veya yedi kez izin verilip altı-yedi kez yasaklandığı ihtimalinden söz ettikleri[359] mut'a nikâhının nesh edilip edilmediği veya hangi nasla nesh edildiği meselesi de oldukça karmaşıktır. Şöyle ki Hz. Âişe'ye isnat edilen bir rivayete göre mut'a nikâhı, "*Onlar [müminler] iffetlerini korurlar; [evlilik yoluyla] meşru olarak sahip oldukları eşleri ve cariyeleri dışında hiçbir kadınla birlikte olmazlar*" mealindeki 23.Mü'minûn 5-6. ayetlerle nesh edilmiştir. Sâid b. el-Müseyyib'e göre mut'a nikâhı miras ayetleriyle [4.Nisa 11-12] nesh edilmiştir. Hz. Ali'ye isnat edilen bir rivayete göre bu nikâh türü sürekli evlilik, talâk, iddet ve karı-koca arasındaki miras hukukunu düzenleyen ayetlerle [2.Bakara 228, 4.Nisa 11-12; 65.Talâk 1] nesh edilmiştir.

Buna benzer bir görüş Abdullah b. Mes'ûd'a da nisbet edilmiştir. İbn Abbas'a isnat edilen bir rivayete göre ise mut'a nikâhı iddetle ilgili 65.Talâk 1. ayetle nesh edilmiştir. Bütün bunların dışında mut'a nikâhının 4.Nisa 3, 23 ve/veya 70.Meâric 29-31. ayetlerle yahut Hz. Peygamber'in sünnetiyle nesh edildiği de söylenmiştir.[360] Hanefî fıkıhçısı el-Merğinânî'ye (ö. 593/1197) göre ise bu konudaki nesh sahabenin icmâıyla sübut bulmuştur.[361]

Çağdaş Şiî âlim Kâşifulğıtâ'yı, "Ey müslüman âlimler! Bu [nesh komedisi] dini oyun ve eğlenceye dönüştürmek değil midir?!"[362] diye serzenişte bulunmaya sevk eden mezkur görüşler Tabatabâî tarafından da kıyasıya eleştirilmiştir. Tefsirinde bu konuya oldukça geniş bir yer ayıran Tabatabâî'ye göre mut'a nikâhının

358 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 151.
359 Bkz. Muhammed b. İsmâil es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm*, Beyrut 1988, III. 243; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X. 212-213.
360 Bkz. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, I. 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X. 52; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 485-487; Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 280-281.
361 Merğinânî, *el-Hidâye*, I. 195.
362 Kâşifulğıtâ, *Aslu'ş-Şia*, s. 259.

23.Mü'minûn 5-6. ayetlerle nesh edildiğine ilişkin görüşün hiçbir doğruluk değeri yoktur. Çünkü bu sure Sünnî müfessirlerce de kabul edildiği üzere Mekke'de nazil olmuştur. Hâlbuki ilgili hadislerden anlaşıldığı kadarıyla mut'a nikâhına hicretten sonra da birçok kez izin verilmiştir. Bu bağlamda Tabatabâî der ki:

> Ne o, yoksa Rasûlullah mut'a nikâhına izin vermekle Kur'an'ın haram kıldığını mubah mı saymış oldu?! Rasûlullah'ın sözünün hüccet olduğu Kur'an nassıyla sübut bulduğuna göre bu durum Kur'an'ın kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelmez mi?! Yoksa Rasûlullah mut'ayı mubah saymakla, bunu haram kılan ayetleri [23.Mü'minûn 5-6] nesh etti de sonra Kur'an bundan men mi etti?! Yahut Peygamber bu [Mekkî] ayetleri hükümsüz oluştan sonra tekrar işlevsel mi kıldı?! Yani ilgili ayetler neshedildikten sonra Peygamber onları tekrar muhkem hâle mi getirdi?! Doğrusu bu görüşün iler tutar bir tarafı yoktur. Nitekim hiçbir müslüman böyle bir görüşü savunmamıştır.[363]

Mut'a nikâhının miras, talâk ve çok eşlilikle ilgili ayetlerle nesh edildiği iddiasına gelince, bütün bu ayetler ile mut'a nikâhından söz eden 4.Nisa 24. ayet arasında nâsih-mensuh ilişkisi değil, âmm-hâss veya mutlak-mukayyet ilişkisi vardır. Kaldı ki âmm olan talâk ayetleri mut'a nikâhıyla ilgili ayeti içeren Nisa suresinden önce Medine'de vahyedilen Bakara suresinde yer almaktadır. Keza çok eşlilikten söz eden ayet de Nisa suresinde mut'a nikâhıyla ilgili ayetten önce varit olmuştur. Miras hukukuyla ilgili ayet ise aynı bağlamda yine mut'a nikâhıyla ilgili ayetten önce zikredilmiştir. Mut'anın muharremâtla ilgili 4.Nisa 23. ayetle nesh edildiği iddiası ise son derece tuhaftır. Çünkü bu ayet ile mut'a nikâhıyla ilgili ayet peş peşe gelmekte, aynı pasaj içerisinde bütünlük arzetmektedir. Dolayısıyla pasajın sonunda yer alan bir hükmün baştaki ifadeyle nesh edildiğini söylemek anlamsızdır. Diğer taraftan muharremât ayeti sınırlı süreli evliliğin nehyine dair bir beyan içermemekte, sadece mümin erkeklerin kimlerle evlenip evlenemeyeceklerini tasrih etmektedir.[364]

Tabatabâî, Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını önce yasaklayıp sonra serbest bıraktığını, ardından yine yasaklayıp sonra serbest

363 Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 311.
364 Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 281-282.

bıraktığını, ayrıca Mekke döneminde nazil olan Mü'minûn ve Meâric surelerinde yer alan, "*Onlar iffetlerini korurlar*" mealindeki ayetlerin[365] bu nikâhı yasakladığını iddia etmenin şöyle bir garip sonuç doğurduğuna da dikkat çekmiştir: Hz. Peygamber mut'a nikâhını serbest bırakmakla söz konusu ayetleri nesh etmiştir. Sonra bu neshi nesh etmiş ve söz konusu ayetlerdeki hükmü yeniden muhkem kılmıştır. Sonra ilgili ayetleri tekrar nesh etmiş, ardından yine muhkem kılmıştır. Böyle bir iddiayı savunmak Hz. Peygamber'in Kur'an'ı oyuncak hâline getirdiğini söylemekle eşdeğerdir.[366]

Şiî müfessirler mut'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından nesh edildiği bilgisini muhtevi rivayetleri usul açısından da tenkit ederek bunların hiçbirini hüccet kabul etmemişlerdir. Çünkü ilgili rivayetler hem çelişiktir, hem de haber-i vâhid türündendir.[367] Oysa nesh haber-i vâhidle değil ya Kur'an ayetiyle ya da mütevatir sünnetle sübut bulur. Diğer taraftan Müslim'in *es-Sahîh*'inde nakledilen bazı rivayetlerden mümin erkeklerin Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr dönemlerinde mut'a nikâhı yaptıkları anlaşılmaktadır. Eğer aksi sübut bulmuş olsaydı Halife Ebû Bekr, Allah ve elçisinin yasakladığı bir şeyi helal kılmış olurdu.[368]

Sünnî müfessirler Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Urve b. Zübeyr ve Mekhûl gibi sahabe ve tâbiûn âlimlerinin mut'a nikâhını zinayla eşdeğer görmelerini de[369] hüccet addetmişlerdir. Ayrıca, İbn Abbas'ın mut'a nikâhına şartlı cevaz verdiği veya bu görüşünden tamamen vazgeçtiği yönünde birtakım rivayetler nakletmişlerdir. Bunlardan birine göre İbn Abbas'ın mut'a nikâhına ilişkin fetvası halkın dilinde alay konusu olunca, "İnnâ lillâh! Ben buna her hâlükarda cevaz vermedim. Sadece çaresiz kalma durumunda leş yemenin helalliği gibi mut'a nikâhının da ancak zaruret hâlinde helal olduğunu söyledim" diyerek kendini savun-

365 23.Müminûn 5; 70.Meâric 29.
366 Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 313-314.
367 İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, II. 188.
368 Muhammed Cevâd Mağniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, Beyrut 1990, II. 297.
369 İlgili rivayetler için bkz. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 1989, III. 551-552.

muştur.[370] Tirmizî'nin (ö. 279/892) naklettiği bir rivayette ise İbn Abbas mut'a nikâhının İslam'ın ilk döneminde serbest olduğunu ve bu serbestinin 23.Mü'minûn 5-6. ayetlerin nüzûlüne kadar devam ettiğini söylemiştir.[371] Birçok Sünnî müfessir ve fıkıhçının delil gösterdiği bu ve benzeri içerikteki rivayetler Buhârî şârihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) tarafından zayıf kabul edilmiştir. Bu değerlendirmeye göre İbn Abbas mut'a nikâhının mubah olduğuna ilişkin görüşünden kesinlikle dönmemiştir.[372]

Kanaatimizce İbn Abbas'ın söz konusu görüşünden döndüğüne ilişkin rivayetler Şia'nın bu konudaki en güçlü dayanaklarından birini en azından tartışmalı hâle getirmek maksadıyla Sünnilerce ihdas edilmiştir. Çünkü İbn Abbas ekolüne mensup olan tâbiûn devri Mekke ve Yemen fakihlerinin mut'a nikâhına cevaz vermeleri ve hocalarının bu konudaki görüşünü terk ettiğinden haberdar olmamaları çok zayıf bir ihtimaldir. Bizce bu konuyla ilgili en makul yorum şudur: İbn Abbas mut'a nikâhına her hâlükarda cevaz vermediği gibi bunu mutlak haram olarak da görmemiştir. Muhtemelen -yukarıda naklettiğimiz bir rivayette de belirtildiği üzere- sınırlı süreli evliliği zina suçu işlemeyi mucip bir zaruret hâlinde, tıpkı çaresiz kalınca leş ve domuz eti yeme kabilinden bir ruhsat addetmiştir.[373]

Mut'a Nikâhının Yasaklanışında Hz. Ömer Faktörü

Hz. Ömer Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki birçok polemik konusunda olduğu gibi burada da ihtilafın dallanıp budaklanmasına sebep teşkil eden figür konumundadır. Zira Şiî müfessirlere göre mut'a nikâhı Kur'an veya Hz. Peygamber tarafından değil kesinlikle Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır. Çünkü o, "Ben Rasûlullah zamanında helal olan iki mut'ayı da yasaklıyor ve her

370 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 147-152; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 52; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, IV. 8.

371 Tirmizî, "Nikâh" 29. Mu'tezilî müfessir Zemahşerî (ö. 538/1143) bu konuda daha ilginç bir rivayet aktarmıştır. Buna göre İbn Abbas vefatından önce mut'a nikâhı hakkındaki görüşünden dolayı tövbe-istiğfar etmiştir. Ebü'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I. 488.

372 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X. 217; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, IV. 154.

373 Bu yorum için bkz. İbn Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, III. 345.

ikisi için de ceza öngörüyorum." demiştir. Yine onun, "Mut'a evliliği yapan kimseyi recmederim" dediği de nakledilmiştir.[374]

Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Ömer yasak hükmünü Kur'an'a veya Hz. Peygamber'e değil kendisine nisbet etmiştir. Eğer aksi varit olsaydı, yani mut'a nikâhı Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış olsaydı Hz. Ömer kendisine böyle bir yasak izafesinde bulunmazdı. Dolayısıyla söz konusu yasak salt ictihattan ibarettir. Diğer taraftan, Hz. Ömer ilk rivayette hac mut'ası ile nikâh mut'asını bir arada zikretmiştir. Hac mut'asının mensuh ve haram olmadığında ihtilaf bulunmadığına göre mut'a nikâhının da bu hükme tâbi olması gerekir.[375] Ayrıca, Câbir b. Abdillah'tan gelen bazı rivayetlerde bu yasağın Hz. Ömer'in hilafet döneminin ortalarında veya son zamanlarında yürürlüğe konulduğu bilgisi mevcuttur. Hz. Ömer'in bunu yasaklama sebebi, *el-İsâbe*'de zikredilen bir rivayete göre şudur: Seleme b. Ümeyye b. Halef el-Cumahî, Hakîm b. Umeyye el-Eslemî'nin mevlâsı Selma ile mut'a nikâhı yapar. Kadın bu evlilikten bir çocuk dünyaya getirir. Ancak Seleme bu çocuğu kabul etmez. Bu olay kendisine intikal edince Hz. Ömer mut'a nikâhını yasaklar. Hz. Ali ve/veya İbn Abbas'ın, "Eğer Ömer mut'a nikâhını yasaklamasaydı, günaha batmış olandan başka kimse zina etmezdi" şeklindeki sözleri de yine kesin yasağın Hz. Ömer'e ait olduğunu kanıtlar.[376]

Sünnî kaynaklarda Şia'nın bu argümanlarına şöyle cevap verilmiştir: Hz. Ömer'in Rasûlullah tarafından helal kılınan bir nikâh türünü yasaklamasından söz etmek akla ve mantığa sığmaz. Yine onun böyle bir ictihadı karşısında sahabenin sessiz kalmış olması düşünülemez.[377] Hz. Ömer'in, "İki mut'a Rasûlullah zamanında serbest idi. Ama ben bunları yasaklıyorum" sözünden maksat, "Mut'a nikâhı Rasûlullah zamanında mubah idi; ama ben buna rağmen yasaklıyorum" şeklinde olsaydı bu söz onun küfre girmesini, dolayısıyla tekfir edilmesini gerektirirdi. Hz. Ömer'in küfre girdiğini söylemek mümkün olmadığına göre

374 Baltacı, *Menhecü 'Umer*, s. 251.
375 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 46-47.
376 Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 302-303.
377 Derveze, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî*, II. 200.

bu sözde kastedilen mana, "Mut'a nikâhı Rasûlullah zamanında mubah idi; onun nesh hükmünü bildiğim için bunu ben de yasaklıyorum" şeklinde olmalıdır.[378]

Bu bağlamda Derveze mut'a nikâhının Hz. Ömer tarafından yasaklandığı bilgisini içeren üç rivayet bulunduğuna dikkat çeker. Bunlardan birisi senetsiz olarak Hz. Ömer'e, diğer ikisi ise sahabeden Câbir b. Abdillah ve İmran b. el-Husayn'a aittir. Bu rivayetler sahih hadis kitaplarında yer almadığı gibi Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetleri eserlerine dercetmeye özel bir ihtimam gösteren Taberî (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), Hâzin (ö. 741/1340) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi müfessirlerin tefsirlerinde de kayıtlı değildir. Bunlar sadece Şiî tefsirlerde zikredilmiştir. Keza İbn Abbas'a isnat edilen çelişik rivayetler de sahih hadis kitaplarında nakledilmemiştir.[379]

Tespitlerimize göre Derveze'nin bu mülahazası yanlış bilgi içermektedir. Çünkü özellikle Câbir b. Abdillah'a ait rivayetler Müslim'in *es-Sahîh*'i gibi birinci derece muteber sayılan kaynaklarda mevcuttur. Büyük olasılıkla hac mut'asıyla ilgili olan İmran b. Husayn rivayeti de Buhârî ve Müslim'in hadis mecmualarında yer almaktadır. Hz. Ömer'e ait rivayete gelince, adı geçen müfessirlerce bunun nakledilmediği doğrudur. Fakat aynı rivayetin Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî ve Suyûtî gibi birçok Sünnî müfessir tarafından kayda değer görüldüğü de unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu konuda daha sağlam bir mesnet bulunmalıdır.

Bazı çağdaş Sünnî araştırmacılar özellikle Câbir b. Abdillah rivayetiyle ilgili olarak birtakım ihtimaller üzerinde durmuşlardır. En makul ihtimale göre Câbir b. Abdillah'ın "Mut'a nikâhı Ömer'in hilafet dönemine kadar serbestti" demesi bazı sahabilerin Hz. Peygamber'in bu konudaki yasağından haberdar olmadıklarına işaret etmektedir.[380] Bu ihtimal Hz. Peygamber tarafından defalarca ilan edilen bir yasağın Câbir b. Abdillah, İbn Abbas ve diğer bazı sahâbîlerce hiç duyulmamış olmadığı şeklinde bir var-

378 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 56.
379 Derveze, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî*, II. 198-200.
380 Baltacı, *Menhecü 'Umer*, s. 251-252.

sayımı kabul etmeyi gerektirmesinden dolayı zayıf gözükmektedir. Kanaatimizce mut'a nikâhı kesin olarak Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır. Bu yasağı Hz. Peygamber'e nisbet eden rivayetler ise büyük olasılıkla muahhar telakkilerin ürünüdür.[381]

Bu görüşe, "Peki o halde sahabenin çoğunluğu Hz. Ömer'in meşruiyeti Kur'an ve Sünnet'le sabit olan mut'a nikâhını kesin olarak yasaklamasına nasıl muvafakat etti?" diye itiraz edilmiş ve bu itiraza cevap verilemeyeceğine dikkat çekilmiştir.[382] Bizce bu itiraza şöyle bir cevap verilebilir: Sahabe Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbu zekâttan men etmesine, Kitabî kadınlarla evlenme ruhsatını askıya almasına ve ganimet taksimi konusundaki farklı uygulamasına nasıl muvafakat ettiyse buna da aynı şekilde muvafakat etmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Şia, 4.Nisa 24. ayette mut'a nikâhından söz edildiği ve bu tür nikâhın Hz. Peygamber tarafından kesin olarak yasaklanmadığı fikrinde haklı gözükmektedir. Çünkü Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Abbas ve Saîd b. Cübeyr'in kıraatlerindeki *ilâ ecelin müsemmâ* (belli bir süreye kadar/sınırlı süreli olarak) ilave bahis konusu ayetteki *istimtâ'* lafzının delaletini tavzih etmektedir. Nitekim Sünnî ulema da bu ilavenin en azından tefsir değeri taşıdığını inkâr etmemiştir. Kur'an sahabe neslini çevreleyen tarihsel vasatta nazil olduğuna göre tefsir sahasındaki otoriteleri tartışılmaz olan bu üç büyük sahabinin açıklamasını dikkate almak ve bu açıklamayı ayetin anlamını tavzihte hüccet saymak gerekir.

Hz. Peygamber'in mut'a nikâhına birkaç kez izin verdiğinde kuşku yoktur. Ancak ilgili rivayetlerdeki çelişik ifadeler bu konuda ciddi bir nesh problemine yol açmaktadır. Mut'a nikâhının herhangi bir Kur'an ayetiyle nesh edilmediği açıktır. Çünkü ilgili rivayetlerin tamamı Hz. Peygamber'in mut'a nikâhına Medine döneminin ikinci yarısında izin verdiğini göstermektedir. Oysa Ehl-i Sünnet âlimlerinin nâsih kapsamında zikrettiği ayetler Mekke

381 Heffening, "Mut'a", *İA*, VIII. 849.
382 Baltaci, *Menhecü 'Umer*, s. 257-258.

devrinde nazil olmuştur. Ayrıca, mut'a nikâhının İslam'ın ilk yıllarında serbest iken bilahare yasaklandığı savının da hiçbir mesnedi yoktur. Keza mut'a nikâhına iki kez izin verilip iki kez nesh edildiğini söylemek de anlamlı değildir.

Bizce Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını mucip şartlar olgunlaştığında buna müsaade ettiği, zaruret hâlinin son bulmasıyla yasakladığını söylemek daha makul gözükmektedir. Nitekim çeşitli rivayetlerden Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını iki kez serbest kılıp iki kez yasakladığı şeklinde bir sonuç çıktığını söyleyen İbn Âşûr'a göre de burada nesh değil, izni/ruhsatı şiddetli ihtiyaca bağlı kılma durumu söz konusudur. Ancak raviler ruhsatın gerekçesini anlayamadıkları için bunu neshle karıştırmışlardır.[383]

İlgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla mut'a nikâhına asıl ikamet mahallinden bir süre uzak kalmayı gerektiren seferler sırasında izin verilmiştir. Bu noktada merhum Ahmed Davudoğlu'nun, "memleket sıcak, ashabın kadınlara karşı sabırları azdı"[384] şeklindeki izahı manidardır. Bu makul izah mut'a nikâhına izin verilmesini gerektiren zaruretin örfî, yerel ve tarihsel olduğu anlamına gelmektedir.

Mut'a nikâhının sahabe icmaıyla nesh edildiği iddiasına gelince, bu iddianın doğruluk değeri tartışmaya açıktır. Çünkü mut'a nikâhının Hz. Peygamber devrinden sonra da mubah olduğu yolundaki görüş İbn Abbas'ın dışında Câbir b. Abdillah ve muhtemelen diğer başka sahahabiler tarafından da dile getirilmiştir. Dolayısıyla sahabenin bu konudaki icmaı büyük bir ihtimalle Hz. Ömer'e ait kesin yasak hükmünün ardından teşekkül etmeye başlamış ve bu süreçte Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr gibi bazı sahabiler mut'a nikâhını zina ile eşdeğer kabul etmişlerdir. İtikâdî mezheplerin teşekkülüne sahne olan hicrî 3. asra gelindiğinde Ehl-i Sünnet'in görüşü belki biraz da Şia'ya muhalefet sâikiyle mut'a nikâhının haram olduğu noktasında kesinleşmiştir. Bu tarihsel süreç müctehid âlim İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) tarafından şöyle özetlenmiştir: "İslam'ın erken dönemlerine tanık-

383 Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., V. 11.
384 Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1980, VII. 224.

lık eden müslümanlar arasında mut'anın caiz olduğunu söyleyen âlimler mevcut olmakla birlikte bugün Rafızîler (Şiîler) dışında bu görüşü savunan birinin varlığından haberdar değilim."[385]

Doğrusu Şia mut'a nikâhının nihai olarak Hz. Ömer tarafından yasaklandığı iddiasında da haklı gözükmektedir. Gerçi Hz. Ömer bazı rivayetlere göre Rasûlullah zamanında mut'a nikâhının yasaklandığından da söz etmiştir.[386] Fakat gerek Hz. Peygamber devrinde helal olan iki mut'anın kendisi tarafından yasak kılındığını bildiren rivayetin daha meşhur olması, gerek Câbir b. Abdillah'ın bu konudaki yasağı Hz. Ömer'e isnat etmesi ve gerekse İbn Abbas yahut Hz. Ali'den, "Eğer Ömer mut'a nikâhını yasaklamasaydı, günaha dadanmış olandan başka kimse zina etmezdi" şeklinde bir söz nakledilmesi nihaî yasağın Hz. Ömer'e aidiyetini pekiştirmektedir.

Şia bu fikri savunmakla birlikte Hz. Ömer'in nihai yasak koyma salâhiyetini reddetmiştir. Râzî de bu noktada farklı bir zaviyeden Şia'ya iştirak etmiştir. Ona göre Hz. Ömer'in böyle bir salâhiyeti haiz olduğunu kabul etmek durumunda, onun salt kendi ictihadına dayanarak, mut'a nikâhı yapan kişiye recm gibi en ağır cezayı takdir ettiğini söylemek kaçınılmaz olur. Böyle bir fikrin kabul edilmesi hâlinde ise Allah ve elçisinin helal kıldığı bir şeyi Hz. Ömer'in haram kıldığını söylemek, dolayısıyla hem onu hem de bu konuda ona karşı koymayan sahabeyi tekfir etmek icap eder.[387]

Çağdaş Sünnî müfessirlerden İzzet Derveze'nin de kayda değer gördüğü bu argüman pek sağlam değildir. Zira Hz. Ömer'in gerek Kur'an gerekse Hz. Peygamber'in sünnetiyle sübut bulan hükümleri, sözgelişi Kitabi kadınlarla evlenme, ganimet taksimi, müellefe-i kulûbun zekât payı gibi birçok konuyla ilgili Kur'an hükümlerini bilhassa def-i mazarrat ilkesine dayanan dinî-ahlâkî gerekçelerle askıya aldığı bilinmektedir. Bizce mut'a nikâhı konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Binaenaleyh, Şia'nın

385 Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X. 216-217; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 154.
386 Bkz. İbn Mâce, "Nikâh" 44; Beyhakî, *es-Sünen*, VII. 206-207.
387 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III. 290.

bu ictihadı hükümsüz sayma gerekçesine iştirak etmemiz mümkün değildir. Keza mut'a nikâhının geçmişte olduğu gibi bugün de serbest kılınması gerektiğine ilişkin düşünceye katılmamız da mümkün değildir.

Tabatabâî Şia'nın bu düşüncesini şöyle temellendirmeye çalışmıştır: "Hz. Peygamber'in mut'a nikâhına zaruret sebebiyle izin verdiği kabul edildiği takdirde şunu sormak lazım gelir: Bu zaruret onun döneminde mi daha şiddetliydi yoksa daha sonraki dönemlerde mi?! Özellikle ilk halifeler döneminde bu zaruret çok daha şiddetliydi. Çünkü onların döneminde İslam orduları birçok savaşa katılmak üzere doğudan batıya birçok sefere çıkmışlardı. Fakirlik, savaşlar ve yurttan uzak kalma gibi zaruretler söz konusu olduğunda Ömer'in halifeliğinin ilk dönemi ile son dönemi arasında ne fark vardır?! Mut'ayı mubah kılıcı zaruret söz konusu olduğunda acaba günümüz İslam dünyasındaki zaruret mi daha şiddetlidir yoksa Hz. Peygamber ve ilk halifeler dönemindeki mi? Bilindiği gibi yoksulluk bugün İslam ülkelerini çepeçevre kuşatmıştır. Sömürgeci yönetimler, emperyalist devletler, müslümanlar arasında türeyen Firavun tipi yöneticiler halkı iliklerine kadar emmiş ve İslam coğrafyasında ne buldularsa yağmalaşmışlardır. Öte yandan fuhuş gençler, öğrenciler ve işçi sınıfları arasında alabildiğine yaygınlaşmıştır. Bütün bu olumsuz gelişmeler dikkate alındığında, Hz. Peygamber döneminde zarurete binaen mubah kılınan mut'a nikâhı bugün de mubah kılınmalıdır."[388]

Tabatabâî'nin sorularına şöyle bir soruyla mukabelede bulunabilir: Bugün ücret karşılığında bir kadınla dost hayatı yaşamak veya bir genelev kadınıyla kısa bir süre birlikte olmakla mut'a nikâhı adı altında yine belli bir ücret mukabilinde belli bir süre beraber yaşamak arasında ne fark vardır?! Bu tür bir ilişkiyi zinadan farklı kılan yegâne unsur, 4.Nisa 24. ayette mut'a nikâhına atıfta bulunulması veya bu nikâhın Hz. Peygamber'in izniyle uygulanmış olması mıdır? Bu sorunun cevabı şayet "evet" ise sırf Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in tatbikatında mevcut olduğu için, bugün müslümanların savaş yoluyla fethettikleri/fethedecekleri

388 Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 309-310.

bir ülkenin gayri müslim kadınlarını esir alıp cariye olarak kullanmaları mı gerekir? Kur'an'a sadakat göstermek, vahyin nüzul vasatında örfen meşruiyet kesbetmiş bir kurum olan köleliği bugün ihya etmek midir?!

Bizim bu sorulara cevabımız elbetteki "hayır"dır. Dolayısıyla vahyin nüzul vasatındaki yaygın ve yerleşik örf sebebiyle cinsellik ve ahlak bağlamında ciddi bir sorun olarak algılanmadığı anlaşılan mut'a nikâhının bugün serbest olması gerektiği fikrine yönelik kanaatimiz de kesinlikle menfi olacaktır. Tam bu noktada genellikle tarih-üstü değer atfedilen bazı ahlâkî normların dahi zaman içinde tahavvülâta uğradığından söz etmek gerekir. Gerçi özellikle kutsal metinlerdeki ahlâkî normların mutlak ve değişmez olduğuna inanılır. Bu mutlakçı ahlak anlayışına göre söz konusu normları yeniden gözden geçirmeye izin bulunmadığı gibi buna gerek de yoktur. Oysa insanoğlunun tarihsel tecrübeleri bu tür bir ahlak anlayışının kısmen de olsa yanlış veya en azından eksik olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer'in mut'a nikâhıyla ilgili kesin yasak hükmü ahlâkın en azından kısmî rölatifliğini gösteren en somut örneklerden biridir. Zira risalet döneminde serbest kılınan mut'a nikâhı Hz. Peygamber'in vefatından sonraki birkaç yıl içinde Hz. Ömer ve diğer bazı sahabilerce zinayla eşdeğer görülmüş ve dinî-ahlâkî bir duyarlığın ifadesi olan bu anlayış tarih boyunca müslümanların kahir ekseriyetince de savunulmuştur. Şu halde, Hz. Ömer'in mut'a nikâhını yasaklaması, zaman içinde toplumsal gelişmelere koşut şekilde farklılaşan bir ahlak anlayışının tezahürüdür. Süleyman Ateş'in daha açık ifadesiyle, "Hz. Ömer (r.a.) devrinde toplum büyüyüp zenginleşince artık mut'a çeşitli kimseler tarafından hiç gerek yokken istismar edilmeye başlanmış ve toplumda birçok sorun ortaya çıkardığı için Hz. Ömer ve onu destekleyen sahabilerin içtihadıyla yasaklanmıştır. Çünkü Hz. Ömer İslam'ın ruhunu biliyordu. Zorlayıcı gerekler yokken bunun uygulanması toplumun bozulmasına yol açabilirdi. Bundan dolayı men'ini İslam'ın ruhuna daha uygun bulmuştur."[389]

389 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trs., II. 253.

Bu noktada ahlak kurallarını "evrensel" (tarih-üstü) ve "yerel" (tarihsel) olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Hak ve adaletten yana olmak, zulümden kaçınmak, iyilik üretmek ve kötülüğü engellemek gibi birçok ahlâkî değer evrensel ve tarih-üstü niteliktedir. Nitekim bu değerler Tevrat ve Kur'an gibi kutsal metinlerin yanı sıra birçok kadim bilgenin söylemlerinde de mevcuttur. Buna karşılık belli bir toplumun ayakta durabilmesi ve fonksiyonunu muntazaman icra edebilmesi için gerekli olan emirler-yasaklar ve belli bir tarihsel vasatta anlamlı olan birtakım kurallar vardır ki bunlar da esas itibariyle belli bir toplum özelinde yerel/tarihsel ahlak kapsamında mütalaa edilebilir. Bu ayırımdan hareket edildiğinde, Hz. Peygamber'in arızi şartlarda mut'a nikâhına cevaz vermiş olması toplumsal ve tarihsel ahlak kapsamında değerlendirilebilir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu konudaki kesin yasak hükmü de yerel-tarihsel ahlak yerine evrensel ahlakı ikame etme iradesinin bir tezahürü olarak görülebilir.

Hz. Ömer'in bu yöndeki iradesini 5.Maide 5. ayetle meşruiyeti sübut bulan Kitabî kadınlarla evlilik ruhsatına son vermesinde de tespit etmek mümkündür. Konuyla ilgili çeşitli rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ömer, müslüman erkeklerin iffetsiz kadınlarla yuva kurması ve mümin kızlara/kadınlara yönelik evlenme talebinin azalma durumunun baş göstermesi gibi sebeplere binaen Kitabî kadınlarla evlenilmesini yasaklamıştır.[390] Böylece fetihlerden sonra müslümanlara cazip gelen ve gitgide yaygınlaşmaya başlayan bu tür evliliklerin önünü almak istemiştir. Onun bu kararında gayri müslimlere cephe almaktan öte müslümanlara yönelik bir zararı bertaraf etme iradesi belirleyici olmuştur.[391] Başka bir deyişle, Kitabî kadınlarla evlilik Kur'an'ın helal kıldığı bir evlilik olmasına rağmen bir taraftan kötüye kullanılabileceği, diğer taraftan da müslüman kadınların aleyhine olabileceği için Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır. Onun bu ictihadında maslahata riayet, dinin temel maksatları çerçevesinde ayet ve hadis-

390 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Baltacı, *Menhecü 'Umer*, s. 259-265.
391 Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İstanbul 1989, s. 177.

lerin tümünü dikkate alarak nasların bunlara göre anlaşılıp uygulanması gibi temel ilkeler göz önünde bulundurulmuştur.[392]

Buna göre denebilir ki Kur'an'da yer alan bazı hükümler vahyedildikleri dönemde işlevsel olmakla birlikte toplumsal koşulların değişimine paralel olarak aslî fonksiyonlarını yitirebilmekte, diğer bir deyişle, illet ve menâtını kısmen veya tamamen kaybedebilmekte, hatta cariyelerle ilgili hükümlerin tatbikinde olduğu gibi apaçık bir istismar aracına dahi dönüşebilmektedir. Bu yüzden, günümüzde özellikle normatif içerikli nasların tekrar ele alınması ve bu naslardaki talimatların reel-aktüel değerinin yeniden belirlenmesi gerekir.

392 Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, s. 74.

Abdestte Ayakları Mesh Meselesi

Giriş

Abdestte ayakların yıkanması ve/veya mesh edilmesi meselesi Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye (Ca'feriyye) Şiası arasındaki en meşhur fıkhî tartışma konularından biridir. Bu konuyla ilgili ihtilaf, "*Ey Müminler! Namaz kılmak istediğiniz zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı mesh edin, topuklara kadar ayaklarınızı mesh edin/yıkayın.*" [*yâ eyyühellezîne âmenû izâ kumtüm ile's-salâti fağsilû vücûheküm ve eydiyeküm ile'l-merâfiqı vemsehû bi-ruûsiküm ve ercüleküm/ercüliküm ile'l-ka'beyn*] mealindeki 5.Maide 6. ayette geçen *ercül* (ayaklar) kelimesine ilişkin iki farklı kıraatten ve bu kıraatleri teyit edici mahiyetteki farklı rivayetlerden kaynaklanmaktadır.[393]

Bu yazıda, söz konusu kelimenin fethalı kıraatine (*ercüleküm*) ve bu kıraati destekleyen rivayetlere istinaden ayakların yıkanmasını abdestin farzlarından kabul eden Sünnî görüş ile kelimenin kesreli (*ercüliküm*) okunuşunu sahih kabul ederek abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiğini savunan Şiî/Ca'ferî ulemanın delilleri mukayeseli olarak değerlendirilecektir. Ağırlıklı olarak Şiî ve Sünnî tefsir kaynaklarından istifade edilecek olan çalışmada her iki mezhebin belli başlı hadis mecmualarındaki rivayetlere de atıfta bulunulacaktır. Konunun tartışma boyutuna geçmeden önce abdestin tarihçesi, teşri kılınış zamanı ve abdestle ilgili ayetin nüzul sebebi hakkındaki malumat çerçevesinde bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmak faydalı olacaktır.

393 Bu konuya dair bir dizi makale yazılmıştır. Bkz. Mücteba Uğur, "Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 3, sayı: 2 (1989), ss. 16-28; Süleyman Ateş, "Kur'an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükmü", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 3, sayı: 4 (1989), ss. 188-193; Remzi Kaya, "Kur'an Açısından Abdest Ayeti", *UÜİFD*, sayı: V (1993), ss. 255-266; Abdülmecit Okcu, "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülahazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19 (2003), ss. 216-246.

Abdestin Kısa Tarihçesi ve Mahiyeti

Abdest Farsça *âb* (su) ile *dest* (el) kelimelerinden oluşan ve "el suyu" manasına gelen bir terkiptir. Arap dilinde abdest "güzellik, temizlik, parlaklık" gibi manalar taşıyan *vudû'* kelimesiyle ifade edilir. Ancak bu kelime konuyla ilgili birçok hadiste geçtiği halde Kur'an'da zikredilmez. Kur'an'da genel olarak temizlenme ve arınmayı ifade eden *zekâ* ve *tuhr* gibi kelimeler geçer. *Tuhr* kökünden türetilmiş kelimeler kimi ayetlerde maddî/bedenî temizlik manasına gelse de her iki kökün türevleri daha ziyade manevî arınmayı ifade eder.[394] Abdest belirli ibadetleri ifa etmenin ön şartı olan ama aynı zamanda ibadet mahiyetinde telakki edilen bir hükmî/sembolik temizliktir. Fıkıh terminolojisinde ise abdest, ibadet maksadıyla belli uzuvları usulüne uygun şekilde suyla yıkamak, bazı uzuvları da ıslak elle sıvazlamaktır.

Abdest Mecusiler, Yahudiler ve daha başkaları tarafından da biliniyor olması hasebiyle İslam'a özgü bir dinî ritüel değildir.[395] Nitekim Torah metnindeki bazı pasajlardan İslam şeriatındaki abdeste benzer bir uygulamanın Musevilikte de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, Torah'ta Rab Yehova'nın Hz. Musa'ya şöyle emrettiği kaydedilmiştir:

> Yıkanmak için tunç bir kazan yap. Ayaklığı da tunçtan olacak. Buluşma çadırı ile sunağın arasına koyup içine su doldur. Harun'la oğulları ellerini, ayaklarını orada yıkayacaklar. Buluşma çadırına girmeden ya da RAB için yakılan sunuyu sunarak hizmet etmek üzere sunağa yaklaşmadan önce, ölmemek için ellerini, ayaklarını yıkamalılar. Harun'la soyunun bütün kuşakları boyunca sürekli bir kural olacak bu.[396]

Bu pasajda, ellerin ve ayakların yıkanmasına yönelik emrin ibadetle ilgili olduğu ve aynı zamanda İslam şeriatındaki abdestte olduğu gibi sembolik bir temizliği ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim *TORA* (*Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla TORA ve Aftara*) isimli eserdeki şu izahat, yukarıdaki pasajda sözü edilen yıkan-

394 Abdülkâdir Şener, "Abdest", *DİA*, İstanbul 1998, I. 68.
395 Şah Veliyyullah Dehlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, I. 464.
396 Çıkış, 30/17-21.

manın özellikle mana ve maksadı itibariyle İslamiyet'teki abdestle benzeştiğini göstermektedir:

> Basit anlamda yıkanmanın amacı temizlik gibi görünmektedir. Ne de olsa eller vücudun en aktif organlarıdır. *Koenler* de işlerini çıplak ayakla yaparlardı. Dolayısıyla Tanrı huzurundaki görevlerine başlamadan önce en azından etten kemikten bir krala gösterecekleri saygının gereğini yapmalılar.
>
> Diğer yandan, daha derin bir bakışla, temizliğin ötesinde bir kavram söz konusudur. Burada kullanılan sözcük olan *Lerohtsa*, sözcük anlamı açısından "yıkanma" demekse de, Onkelos, yaptığı Aramca çeviride, "*Lekidûş – Kutsiyet Amaçlı*" kelimesine yer vermekte, bu kısa bölüm boyunca da aynı sözcüğü hep bu yönde çevirmektedir. Kısacası, bu yıkanmanın asıl amacı, temizlikten çok kutsiyet, kutsal göreve hazır hale gelmektir.[397]

Kuvvetle muhtemeldir ki bazı ibadetlerden önce abdest almak diğer peygamberlere de farz kılınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in su isteyerek abdest uzuvlarını üçer defa yıkadıktan sonra, "İşte bu benim ve benden önceki peygamberlerin abdestidir" ve/veya "Bu benim ve İbrahim Halilullah'ın abdestidir" demiş olması daha önceki şeriatlarda da abdestin mevcut olduğunu göstermektedir.[398]

İlgili rivayetler bağlamında abdestin daha önceki ilâhî dinlerde peygamberlerin yanı sıra ümmetleri için de bir yükümlülük olup olmadığı meselesi müslüman âlimlerce tartışılmıştır. Ancak her ne şekilde olursa olsun, İslâmiyet bu ilâhî dinlerin unutulan ve tahrif edilen birçok hükümleri gibi abdesti de yeni bir form ve içeriğe kavuşturarak teşri kılmıştır.[399] Hâl böyle iken, Joseph Schacht (1902-1969) gibi bazı müsteşrikler İslam'da gerek abdest gerek temizlikle ilgili diğer hususların Hz. Peygamber tarafından Yahudi, Hıristiyan ve hatta putperest Arap kaynaklarından alındığını iddia etmiştir. Bu iddiaya göre, "şeytanlara, habis ervaha ve her şeyde bir ruh bulunduğuna inananların (animist) fikirlerine

397 Tora: *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, [2. Kitap, Şemot], çeviri ve düzenleme Moşe Farsi, İstanbul, 2004, s. 399.

398 Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, s. 27-28. Hadisler için ayrıca bkz. Buhârî, "Buyû'" 100; İbn Mâce, "Tahâret" 47; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 98.

399 Şener, "Abdest", *DİA*, I. 68-69.

dayanan taharetin dinî usul ve kavaidi Araplara, eski Samîlerden kalma bir miras gibi malum idiyse de Peygamber'in zamanında artık tatbik edilmiyordu. Herhalde Kur'an'ın Medine'de son nazil olan surelerinden abdestin erkânını ihtiva eden 5. surenin 6. ayeti İsrâilî ananenin devamını göstermektedir... İslâmî taharet usulü ve kavaidi bütün teferruatı ile Musevilik usul ve kavaidinin tesiri altında inkişaf etmiş olup netice itibariyle o usul ve erkânın bilhassa hafifletilmiş bir şeklini arzeder."[400]

Abdest Musevilikteki temizlenme ritüeliyle ilgili olabilir ve hatta Musevi gelenekten tevarüs edilmiş de olabilir. Bu durum, özü itibariyle aynı kaynaktan beslenen iki ayrı dinî gelenekte müşterek bir uygulama bulunmasının ötesinde bir mana ifade etmez. Diğer bir deyişle, İslamiyet ile Musevilikte birtakım ortak unsurların mevcut olması, asıl kaynak dikkate alındığında hiçbir problem arz etmez. Çünkü İslam öncesi ilâhî kaynaklı dinlerdeki hükümler Allah ve Hz. Peygamber tarafından nesh edilmeyerek geçerliliklerini korudukları ölçüde İslam fıkhında şer'î hükümlerin bir kaynağı sayılmıştır. Bu durum İslamiyet'in kendisini daha önceki hak dinlerin doğrulayıcısı, mirasçısı ve Allah tarafından kemale erdirilmiş son şekli olarak takdim etmesinin doğal bir sonucudur.[401]

Ne var ki Schacht'ın abdestle ilgili iddiası çok daha farklı imalar içermesi hasebiyle problemlidir. Çünkü o, oryantalist gelenekte âdet olduğu üzere İslam'ın kaynağını Hz. Peygamber'in kültürel bilgi birikimine indirgemekte, dolayısıyla bu konuyu da aynı çerçeveye oturtmaya gayret etmektedir. Özetle, bu iddia geleneksel oryantalistik zihniyetin İslam'ı ilâhî kaynaklı bir din olarak değil Hz. Peygamber tarafından muhtelif din ve kültürlerden kotarılmış bir inanç sistemi olarak görmesinin bilindik sonuçlarından biridir.

Abdestin fıkhî boyutuna gelince, Sünnî fıkıh mezheplerine göre abdestte yüzleri yıkamak, elleri dirseklere kadar yıkamak, başı mesh etmek ve ayakları topuklarla birlikte yıkamak farz-

400 Joseph Schacht, "Abdest", *İA*, İstanbul 1993, I. 25.
401 Şener, "Abdest", *DİA*, I. 68.

dır. Hanefî mezhebinin dışında kalan diğer üç Sünnî mezhep bu dört farza bazı şartları daha ilave etmiştir. Mesela, niyet Hanefîler dışındaki üç Sünnî mezhebe göre, dört farzın ayette sayılan sıraya uygun yapılması (tertip) Şafiîler ve Hanbelîlere göre, abdest sırasındaki yıkama ve mesh işleminin ara verilmeden yapılması (muvâlât) Mâlikîler ve Hanbelîlere göre, yıkama esnasında uzuvların ovalanması (tedlik) Mâlikîlere göre farzdır. İmâmiyye-Ca'ferîyye'ye göre de abdestte niyet, tertip ve muvâlât farzdır. Hanefîlere göre ise ayette zikredilen dört şart dışındaki tertip, tedlik ve muvâlât gibi ilaveler farz değil sünnettir. Bu şartlara riayet edilerek alınan abdestin sahih olabilmesi için abdest uzuvlarında kuru yer bırakılmaması ve deri üzerinde suyun temasını engelleyecek bir şeyin bulunmaması gerekir.[402]

Hz. Peygamber'in abdest uzuvlarını üçer kez yıkadığı, ağzına ve burnuna üçer kez su verdiği rivayet edilmiştir.[403] Abdest uzuvlarını bir veya iki kez yıkadığına dair bilgiler de mevcuttur.[404] Keza, sakalını ve parmaklarının arasını hilallediği, kulaklarının içini ve dışını mesh ettiği bilgisi de bazı rivayetlerde kayıtlıdır.[405] 5.Maide 6. ayet ve konuyla ilgili çeşitli rivayetlerden anlaşıldığına göre abdestte yıkanması gereken uzuvları birer kere yıkamak farz, ikişer veya üçer kere yıkamak menduptur.[406]

Abdestle İlgili Ayetin Nüzul Sebebi

Abdest ayetini içeren ve muhteva itibariyle Nisa suresinin devamı gibi gözüken Maide suresi bazı rivayetlere göre Medine döneminde bir defada nazil olmuştur. Konuyla ilgili rivayetlerden birine göre Esmâ bint Yezîd şöyle demiştir:

> Ben Rasûlullah'ın devesi Abdâ'nın yularını tutuyordum. Bu sırada Rasûlullah'a Maide suresinin tamamı nazil oldu. Vahyin [manevi] ağırlığından neredeyse devenin bacakları kırılacaktı.[407]

402 Geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Velid İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Kahire 2004, I. 13-27.
403 Tirmizî, "Tahâret" 22.
404 Buhârî, "Vudû" 22-24.
405 Tirmizi, "Tahâret" 23, 28, 30.
406 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I. 20-21.
407 Bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 455; Tirmizi, "Tefsir" 6/20.

Bu ve benzeri içerikteki bir dizi rivayet delalet yönünden tartışmaya açıktır. Çünkü bu rivayetler gerek surenin ihtiva ettiği konulara gerekse sure içindeki bazı ayetlerin nüzul sebepleriyle ilgili bilgilere uygun düşmemektedir. Ayrıca bazı ayetlerin muhtevası suredeki kimi pasajların Hudeybiye antlaşmasından sonra, Mekke'nin fethinden ve müşriklerin Mekke'ye ayak basmamaları gerektiği emrini ihtiva eden Tevbe suresinden önce nazil olduğunu göstermektedir. Kısaca, Maide suresi Medine'ye hicretin ardından uzun bir zaman dilimi içerisinde peyderpey nazil olmuştur; fakat bazı ayetleri Hz. Peygamber'in son zamanlarında nazil olduğundan surenin tamamının bir defada nazil olduğu sanılmıştır.[408]

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) ibadetlerle ilgili ahkâm yönünden Kur'an'ın en önemli ve en geniş muhtevalı ayetlerinden biri olarak nitelediği[409] 5.Maide 6. ayetin nüzul sebebine gelince, tefsir kitaplarında bu konuya dair çeşitli rivayetler aktarılmıştır. Bazı rivayetlere göre bu ayet hicrî 5 veya 6. yılda vuku bulan Müreysî' (Benî Müstalik) seferinde nazil olmuştur. Bu sefer esnasında Hz. Âişe'nin gerdanlığı -bir rivayete göre kız kardeşi Esma'dan ödünç aldığı gerdanlığı- kaybolmuş, Hz. Peygamber sahabesiyle birlikte gerdanlığı aramaya başlamış, bu durum gecikmelerine ve susuz bir yerde gecelemelerine yol açmıştır. Sabah olunca müminler namaz kılmak için abdest alacak su bulamamışlar ve bu sıkıntılı duruma sebep olduğu için Hz. Âişe'yi babasına şikâyet etmişler, Hz. Ebû Bekr de bu şikâyet üzerine kızı Âişe'yi paylamıştır. Bu sırada Hz. Peygamber başını onun dizine koymuş halde istirahat ederken teyemmüm ayeti nazil olmuştur.[410]

Rivayette sözü edilen ayetin, "*Ey Müminler! Sarhoş halde iken namaz kılmaya kalkışmayın!*" emriyle başlayan 4.Nisa 43. ayet mi yoksa abdestin usul ve erkânının yanı sıra teyemmümden de

408 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, II. 448.

409 İbnü'l-Arabî 5.Maide 6. ayetle ilgili olarak şu ilginç anekdotu da nakletmiştir: "Bazı âlimler bu ayetin bin mesele/konu ihtiva ettiğini söylemişlerdir. İlimdeki yoldaşlarımız Medine-i Selam'da bir araya geldiler ve ayet üzerine epey kafa yordular. Neticede bu ayetten sekiz yüz mesele üretmeyi başaramadılar". İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 47.

410 Buhârî, "Teyemmüm" 1-2; "Tefsir" 4/10, 5/3. Müslim, "Hayz" 108; Ebû Dâvûd, "Taharet" 121; Nesâî, "Tahâret" 193; İbn Mâce, "Taharet" 90.

söz eden 5.Maide 6. ayet mi olduğunu vuzuha kavuşturmak oldukça güçtür. Çünkü hem 4.Nisa 43 hem de 5.Maide 6. ayette teyemmümden söz edilmekte ve her iki ayet de teyemmümle ilgili olarak *-minhu* lafzı hariç- aynı ibareleri içermektedir. Bu durum, sebebi nüzul olarak nakledilen rivayetlerde sözü edilen teyemmüm ayetinin hangi ayet olduğunu belirlemeyi ciddi bir problem haline getirmektedir. Bu yüzdendir ki İbn Atiyye (ö. 541/1147), Kurtubî (ö. 671/1273) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi bazı Sünnî müfessirler Müreysî' seferiyle ilgili rivayeti 5.Maide 6. ayetin,[411] Taberî (ö. 311/923), Vâhidî (ö. 468/1075), Beğavî (ö. 516/1122) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi bazı müfessirler ise 4.Nisa 43. ayetin sebebi nüzulü olarak kaydetmişlerdir.[412]

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî bu problemi tedavisi bulunmayan bir kronik hastalığa benzetmiştir.[413] Ne var ki sebeb-i nüzulle ilgili bu belirsizlik konuyla ilgili rivayetlerdeki sorunlardan sadece birisidir. Zira Hz. Âişe ve gerdanlıkla ilgili rivayetler başka yönleriyle de sorunludur. Şöyle ki birçok rivayette Hz. Âişe'nin gerdanlığının Müreysî' seferinde kaybolduğu belirtilmiştir. Fakat bu seferdeki gerdanlık kaybetme hadisesi birçok temel kaynakta da İfk olayı bağlamında zikredilmiştir. Bu olaya mevzu teşkil eden süreç şöyle gelişmiştir:

Hz. Peygamber Müreysî' gazvesinden dönerken eşi Âişe konakladıkları bir yerde sabaha karşı tekrar hareket emri verildiğinde tuvalet ihtiyacını gidermek üzere ordugâhtan uzaklaşır. Geri dönüşte boynundaki gerdanlığının düşmüş olduğunu fark eder ve kendisini bekleyecekleri düşüncesiyle dönüp aramaya başlar. Fakat karanlıkta gerdanlığı bulup el yordamıyla tanelerini toplayıncaya kadar çok vakit kaybeder. Konaklama yerine geldiğinde diğerlerinin hareket etmiş olduğunu görür ve kendisinin yoklu-

411 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 160; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 54; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, IV. 61.

412 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 109-110; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, I. 435; Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 87-88. İbn Kesîr'e göre Maide suresinin özellikle ilk ayetleri Medine döneminin son evresinde nazil olmuştur. Nisa suresi ise nüzul itibariyle daha erken bir döneme aittir. Bu yüzden söz konusu rivayet 4.Nisa 43. ayetin sebeb-i nüzulü olarak kaydedilmelidir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 506.

413 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 561-562.

ğunu anladıklarında aramaya çıkacakları ümidiyle orada beklemeye başlar. Bu arada uyuyakalır. Ordunun artçı neferlerinden Safvân b. Muattal görevi gereği kamp yerini kontrol ederken onu bulur ve devesine bindirip orduya yetiştirir.[414]

İlgili kaynakların hepsinde yer alan bu rivayetten de anlaşılacağı üzere Hz. Âişe gerdanlığını kaybettiğinde bundan kimsenin haberi olmamıştır. Oysa 5.Maide 6 ve 4.Nisa 43. ayetlerin sebeb-i nüzulü olarak kaydedilen rivayetlerde söz konusu gazveden dönerken Hz. Âişe'nin gerdanlığını kaybettiği, sahabilerin gerdanlığı aramaya başladıkları, bu yüzden geciktikleri ve susuz bir yerde geceledikleri belirtilmiştir. Yine aynı rivayetlerde Hz. Peygamber ve sahabenin sabah namazını kılmak için abdest alacak su bulamadıklarından ve bu olay üzerine teyemmüm ayetinin nazil olduğundan söz edilmiştir.[415]

Rivayetlerdeki bu problem kimi âlimleri Hz. Âişe'nin biri Zâtürrika', diğeri Müreysî' olmak üzere iki ayrı seferde gerdanlık kaybettiği ihtimali üzerinde düşünmeye sevk etmiştir.[416] Bu ihtimal tarihsel bir gerçek olarak kabul edildiği takdirde Hz. Âişe'nin -tabir caizse- ikide bir gerdanlık kaybettiğini ve bu gerdanlıkların Hz. Peygamber'in ve sahabenin başını epey ağrıttığını söylemek yanlış olmaz. Nitekim İbn Hacer'in gerdanlık rivayeti bağlamında serdettiği şu ifadeler de konuyla ilgili rivayet malzemesindeki garabete işaret etmektedir:

> [Hz. Âişe'nin], "Biz Rasulullah'ın gazvelerinden birindeydik. Beydâ veya Zâtülceyş denen yere gelince..." şeklindeki sözü birçok yoruma konu oldu. Burada sözü edilen sefer Benî Müstalik/Müreysî' seferidir. İfk hadisesi de bu sefer esnasında vuku bulmuştur. İfk hadisesinin başlangıç sebebi de yine Âişe'nin gerdanlığını kaybetmesidir. Eğer söz konusu Müreysî' seferiyse Âişe bu seferde iki kez gerdanlık kaybetmiştir. Çünkü bu rivayette anlatılan olayın muhtevası ile İfk olayının muhtevası birbirinden farklıdır.[417]

414 Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut trs., II. 289-307; Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 507-509.
415 Buhârî, "Teyemmüm" 1-2; "Tefsir" 4/10, 5/3; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 109-110.
416 Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, I. 578.
417 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I. 574-575. [Pasaj orijinal metinden kısmî ihtisarla aktarılmıştır].

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi gerdanlığın kaybedildiği yerin neresi olduğu da ayrı bir problemdir. Bazı rivayetlerden söz konusu yerin Müreysî' olduğu anlaşılmakta, diğer bazı rivayetlerde ise bu yerin adı Beydâ ve/veya Zâtülceyş diye belirtilmektedir. Müreysî' diye anılan yer Mekke çevresinde ve deniz sahiline yakın bir konuma sahiptir. Beydâ ve Zâtülceyş adlı yerler ise Medine ile Hayber arasındadır. Beydâ'nın Mekke yolu üzerinde olan ve fakat Medine'ye daha yakın bir konumda bulunan Zülhuleyfe olduğu da söylenmiştir. Bazı rivayetlerde ise gerdanlığın Mekke-Medine yolu üzerindeki Ebvâ'da veya Sulsul dağı civarında kaybolduğu da söylenmiştir.[418]

Diğer taraftan, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) naklettiği başka bir rivayet Ebû Hüreyre'nin, "Teyemmüm ayeti nazil olunca ne yapacağımı şaşırdım" şeklinde bir sözünü içermektedir. Bu rivayet bahis konusu ayetin hicrî 6. yılda vuku bulan Müreysi' gazvesinden sonra nazil olduğunu gösterir. Çünkü Ebû Hüreyre'nin hicrî 7. yılda müslüman olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Buna göre denebilir ki teyemmüm ayeti Müreysî' gazvesinden sonraki bir zamanda nazil olmuş; dolayısıyla Hz. Âişe gerdanını iki ayrı seferde iki kez kaybetmiştir. Nitekim Taberânî'nin (ö. 360/970) isnadı problemli addedilen bir rivayetine göre de Hz. Âişe hem İfk hadisesine konu olan Müreysî' gazvesinde, hem de daha sonraki bir gazvede gerdanlığını kaybettiğini, teyemmüm ayetinin de bu ikinci hadiseden sonra nazil olduğunu söylemiştir.[419]

Özetle, gerdanlık hikâyesi oldukça tuhaf ve karmaşıktır. Bu hikâyenin tarihsel gerçekliği kuvvetle muhtemel gözükmekle birlikte konuyla ilgili rivayetler bunun ne zaman, nerede ve kaç kez yaşandığı hakkında kesin bilgi sahibi olmamıza imkân vermemektedir. Bu bağlamda hadisenin tarihsel süreçte farklı konulara iliştirilmek suretiyle semerelendirilmiş olma ihtimalinden de söz edilebilir.

Teyemmüm ayetinin hangi ayet olduğu meselesine tekrar dönersek, Sünnî müfessirlerin bir kısmına göre teyemmüm ayeti

418 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I. 575; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 139-140.
419 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I. 578.

4.Nisa 43. ayettir. İbnü'l-Arabî gibi bazı müfessirlere göre ise Hz. Âişe'nin rivayetinde bahsi geçen teyemmüm ayeti 5.Maide 6. ayettir. 4.Nisa 43. ayetin, "*Ey Müminler! Sarhoş halde iken namaz kılmaya kalkışmayın!*" mealindeki kısmı Hz. Ali ile ilgili olay üzerine nazil olmuştur. Diğer kısmın nüzulüne ise Hz. Âişe'nin gerdanlık kaybetme hadisesi sebep olmuştur. Bu hadise üzerine nazil olan kısım 5.Maide 6. ayettir. Teyemmümle ilgili kısım ise 4.Nisa 43. ayette münasebet düştüğü için tekrar vahyedilmiş ve böylece ilâhî beyan tekerrür etmiştir. Hülasa, teyemmüm ayeti 5. Maide 6. ayettir. Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'inde teyemmümle ilgili kısmın hem 4.Nisa 43 hem de 5.Maide 6. ayetin tefsirinde zikredilmiş olması da bu görüşü desteklemektedir.[420]

İbnü'l-Arabî'nin teyemmüm ayetine ilişkin bu fikrine biz de katılıyoruz. Nitekim Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde Amr b. el-Hureys'ten nakledilen rivayet İbn Hacer'in de (ö. 852/1448) belirttiği gibi söz konusu ayetin 5.Maide 6. ayet olduğunu tavzih etmektedir.[421] Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin bir ayetin iki kez vahyedilmiş olduğu yönündeki görüşüne katılmıyoruz. Klasik dönem müfessirler her ne kadar vahyin nüzulünde taaddüt ve tekerrürün vuku bulduğu fikrini benimsemiş olsalar da bu konuyla ilgili izahat varsayımdan öte geçmemektedir.

Bizce konuyla ilgili daha makul gözüken varsayım şudur: Her iki ayette de yer alan teyemmümle ilgili kısım bir kez vahyedilmiştir. Dolayısıyla bu kısım ya 5.Maide 6. ayetin veya 4.Nisa 43. ayetin metnine aittir. Teyemmümle ilgili kısmın 5.Maide 6. ayetin metnine ait olma ihtimali yüksektir. Çünkü abdestle teyemmüm arasında tematik bütünlük vardır. Gerçi sarhoş halde iken namaz kılınmaması gerektiğine ilişkin ifadeler de aynı konuya mütealliktir. Ancak abdestle ilgili beyanların ardından teyemmüm bahsine geçilmesi sözün gelişine daha uygun düşmektedir. 5.Maide 6. ayetteki teyemmümle ilgili kısım muhtemelen Hz. Peygamber tarafından 4.Nisa 43. ayet bağlamında münasebet düştüğü için tekrarlanmış ve burada tekrar edilen ifadeler sahabilerce mezkûr ayete ait zannedilmiştir. Dolayısıyla bu kısım Kur'an'ın cem'i ve

420 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 562.
421 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I. 577.

tertibi sırasında ictihaden veya sehven her iki ayete de dâhil edilmiştir.

Ayetlerin tertibinin tevkifî olduğu yönündeki yaygın kabulden hareketle bu görüşümüze itiraz edilebilir. Ne var ki biz Kur'an'daki ayetlerin ilâhî bir talimatla değil sahabenin içtihadıyla tertip edildiğini savunuyoruz. Nitekim Kur'an'daki birçok ayetin siyak-sibakla hemen hiçbir irtibatının bulunmaması ve bu tür ayetlerin tefsirinde kimi müfessirlerin çözümü zor bir irtibatsızlık sorunuyla karşılaştıklarını belirtmiş olması da bu fikrimizi teyit etmektedir.

Özetlersek, 5.Maide 6. ayet hem abdest hem teyemmüm ayetidir. Ayetlerin nüzul zamanı ise belirsizdir. Maide suresinin Nisa suresinden önce nazil olduğu görüşünden hareketle -ki bu sureler beş-on yıllık bir zaman diliminde peyderpey nazil olan pasajlardan müteşekkildir- bahse konu olan iki ayete nüzul zamanı tayin etmek de pek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki konuyla ilgili rivayetler de problemlidir.

Abdestin Teşri Kılınış Zamanı

5.Maide 6. ayetin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerin birinde Abdullah b. Alkame babasının şöyle söylediğini nakletmiştir: "Allah'ın elçisi bevledince biz selam verip onunla konuşurduk ama o selamımızı almaz ve bizimle konuşmazdı. Evine gider, namaz için abdest aldığı gibi abdest alır, sonra bizimle konuşurdu. Nihayet, "*Ey müminler! Namaz kılmak istediğiniz zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.*" ayeti nazil oldu ve böylece namaz dışında bir iş yapmak için abdest almanın gerekli olmadığı anlaşılmış oldu.[422]

Bu rivayetteki bilginin sıhhati tartışmaya açıktır. Çünkü Hz. Peygamber'in bu ayetin nüzulünden önce abdestsiz konuşmadığı doğru değildir.[423] Kanaatimizce 5.Maide 6. ayet ilk müslüman neslin geleneksel olarak bilip uyguladıkları abdest ritüelini namaz bağlamında bir usul ve erkâna kavuşturup kurallaştırmak üzere nazil olmuştur. Ancak Sünnî gelenekteki yaygın görüş, ab-

422 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 455.
423 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II. 475.

dest ve gusülün Mekke döneminde namazla birlikte farz kılınmış olduğu yönündedir. Elmalılı Hamdi Yazır bu görüşü şöyle formüle etmiştir:

> Gerçi bu ayet evvel emirde abdestin farzlarını tesbit etmekte ve binaenaleyh aynı zamanda bir ayeti vuzu olduğu muhakkak bulunmakta ise de abdest ibtida bu ayet ile teşri edilmiş olmayıp ta Mekke'de namazla beraber farz kılınmış ve hatta İslam'da hiçbir zaman abdestsiz namaz kılınmamış olduğu malum bulunduğundan bununla abdestin farziyyeti re'sen değil ahkâm-ı tahareti istinbatta esas ittihaz edilmek üzere takriren tesbit edilmiş ve bunun ismi vuzudan ziyade teyemmüme muzaf kılınmıştır.[424]

Bu görüşün başka bir varyantı da şöyle özetlenebilir: 5.Maide 6. ayet Medine döneminde nazil olmuştur. Namaz ise Mekke döneminde İsrâ gecesi farz kılınmıştır. Cebrail Hz. Peygamber'e namaz ve abdesti öğreterek birlikte abdest alıp namaz kılmışlardır. Bütün bunların yanı sıra söz konusu ayetin nüzulünden önce abdestsiz namaz kılınmadığı siyer ulemasının ittifak ettiği bir hususdur. Abdestin ilgili ayetle farz kılındığı, daha önceleri ise namaz için abdest almanın mendup olduğu yolundaki münferit görüşler bir yana bütün müslüman âlimler abdestin Cebrail'in öğretmesiyle Mekke'de namazla birlikte farz kılındığını, ilgili ayetin de mevcut bir hükmün ehemmiyetine binaen teyit ve takrir mahiyetinde olduğunu kabul ederler. Böylece abdest, üzerinde ihtilaf söz konusu olmayacak derecede kesin ve müstakil bir nassa dayandırılmış olup namaza bağlı tali bir hüküm mülahazasıyla zamanla önemsenmeyerek ihmal edilmesi ihtimali ortadan kaldırılmıştır.[425] Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili şu izahatı da kayda değer niteliktedir:

> Nisa suresinde de bahsi geçtiği üzere âlimler arasında bu ayetin Medine'de ve Hz. Âişe'nin kıssası bağlamında nazil olduğu noktasında ihtilaf yoktur. Keza bu ayetin nüzulünden önce gayri metluv vahye istinaden abdest alındığı hususunda da hiçbir ihtilaf yoktur. Bu yüzden âlimlerimiz, "Abdest Mekke döneminde sünnetti." demişlerdir. Bu söz, "Sünnete mebni olarak abdest alınmaktaydı" anlamına gelir. Abdest almanın hükmü ise kesinlikle farzdı.[426]

424 Yazır, *Hak Dini*, III. 1583. Ayrıca bkz. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-Tahîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., VI. 126.
425 Şener, "Abdest", *DİA*, I. 69.
426 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 47.

İbnü'l-Arabî burada savunduğu fikri İbn İshak'ın (ö. 151/768) naklettiği şu rivayetle desteklemiştir: "Allah İsrâ gecesi Peygamber'e namazı farz kılınca Cebrail müminlere namaz kıldırmak üzere o günün öğle vaktinde yeryüzüne indi. Sonra topuğuyla toprağı eşeledi ve oracıktan bir su fışkırdı. Ardından Peygamber'e abdest almayı öğretti. Peygamber de onunla birlikte abdest alıp namaz kıldı."[427]

İbnü'l-Arabî'ye göre bu rivayet her ne kadar sahih hadis kitaplarında yer almasa da sahihtir. Ehl-i Sahih'in bu rivayete yer vermemesi, [şöhretinden dolayı] kaydetme ihtiyacı duyulmamış olmasındandır.[428]

Bu tuhaf izahı kabul etmemiz mümkün değildir. İbn İshak'tan nakledilen rivayette anlatılanlara gelince, bu rivayetin muhtevası geriye doğru tarih inşası gibi gözükmektedir. Namazın abdestten önce teşri kılındığı doğrudur; fakat abdestin namazla birlikte teşri kılındığı savı tartışmaya açıktır. Dahası bu iddia sağlam dayanaktan yoksundur. Gerçekte abdest 5.Maide 6. ayet nazil olmazdan evvel Hz. Peygamber tarafından biliniyordu. Nitekim İbn Mes'ûd'un, "Abdest Mekke'de sünnet idi" sözü de bu tarihî gerçeğe işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in abdestle ilgili bilgisi ise Cebrail'e değil Haniflikten izler taşıyan Arap örfüne dayanıyordu.

Yeri gelmişken belirtelim ki namaz ve abdest, İslam ve Kur'an'la birlikte ortaya çıkmış değildir. Özellikle namaz İslam öncesi dönemlerde de mevcuttu.[429] Bu yüzdendir ki Kur'an'da namazın nasıl kılınacağı değil dikkatli ve devamlı şekilde kılınması gerektiği belirtilmiş; ayrıca muhtelif ayetlerde kıyam, rükû ve secdeden söz edilmiştir. Aynı durum hac ve umre için de söz konusudur. Hac ve umrenin İslam öncesi dönemlerde şirke bulaştırılmış biçimde icra edilmesinden dolayı Allah 2.Bakara 196. ayette, "*Hac ve Umre yapın!*" değil, "*Hac ve Umreyi Allah için tamamlayın*", yani "Bu ibadetleri tam anlamıyla Allah'ın iradesine ve rızasına uygun biçimde ifa edin" buyurmuştur.

427 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 47.
428 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 47.
429 Mesela bkz. 31.Lokmân 17.

Son olarak, Hz. Peygamber'e namaz kılmayı Cebrail'in öğrettiğine dair rivayetin inandırıcı olmadığını da belirtmek gerekir. Çünkü eğer gerçekten böyle bir olay vuku bulmuş olsaydı konuyla ilgili hadislerde namazın standart bir kılınma şeklinden söz edilmesi gerekirdi. Hâlbuki namazla ilgili hadislerde Hz. Peygamber'in tekbir, kıyam, kıraat vb. hususlarda farklı uygulamalarından söz edilmiştir. Nitekim namazın kılınış keyfiyeti hakkındaki fıkhî ihtilaflar da hadislere yansıyan bu farklı uygulamalardan neşet etmiştir. Hz. Peygamber'in farklı uygulamaları, namazın kılınış keyfiyetinin zaman içerisinde tekemmül ettiğini düşündürmektedir. Kısacası, Hz. Peygamber gerek namazı gerek abdesti kendi dönemindeki örf çerçevesinde icra etmiştir. Kur'an bunlara Allah'a kulluk temelinde dinî-ahlakî bir boyut katmış ve kimi zaman da abdestte olduğu gibi adab ve erkânını yeniden düzenlemiştir. Şu halde, İslam'ın başlangıcında her namaz için abdestin farz olduğu, daha sonra nesh edildiği şeklindeki görüş[430] müsellem bir gerçeğe karşılık gelmemektedir.

Abdest Ayetindeki Kıraat ve Rivayet İhtilafları

Abdestte ayakların yıkanması ve/veya meshedilmesine ilişkin ihtilaf daha önce de belirtildiği gibi temelde 5.Maide 6. ayetteki *ercül* kelimesinin iki farklı şekilde okunuşundan kaynaklanmakta, konuyla ilgili rivayetler ise ihtilafı çözmekten çok daha da çetrefilleştirmektedir. Kıraat farklılığı konusuna geçmeden önce ayetin söz dizimindeki birkaç önemli hususa işaret etmek faydalı olacaktır.

"Ey Müminler!" hitabıyla başlayan ayette *izâ kumtüm ile's-salâti* şeklinde bir ibare geçmektedir. Bu ibare Türkçe Kur'an çevirilerinde genellikle, "*namaza kalktığınız/kalkacağınız zaman*" veya "*namaz kılmaya kalktığınız zaman*" şeklinde karşılanmaktadır. Ne var ki "namaza kalkmak" tabiri Türkçe açısından pek anlamlı değildir. Ayrıca, bu çeviri abdestin namaz kılınmak üzereyken alınması gerektiğini ima etmektedir. Oysa birçok müfessirin de belirttiği gibi *izâ kumtüm ile's-salâti* ibaresi, "*namaz kılmak istediğiniz zaman*" anlamındadır. "İstemek" fiili mahzuftur. Çün-

430 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 12.

kü *izâ kumtüm ile's-salâti* ibaresi bu manayı içermektedir. Bunun Kur'an'daki başka bir örneği de 16.Nahl 98. ayetteki *fe-izâ kara'te'l-kur'âne* ibaresidir. Bu ibare de genellikle, "*Kur'an okuduğun zaman*" şeklinde çevrilmektedir. Ancak Arap dilinin mantığına göre ibarenin, "*Kur'an okumak istediğin zaman*" şeklinde çevrilmesi gerekmektedir.[431]

Diğer taraftan, 5.Maide 6. ayetin zahirinden her namaz öncesinde abdest almanın gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Bazı rivayetlere göre Hz. Ali ve İkrime her namaz için abdest almanın farz olduğunu savunmuştur. Keza Zahirîlik mezhebinin kurucusu Dâvud b. Ali el-İsfahânî'nin (ö. 270/884) de ayetten böyle bir mana çıkardığı nakledilmiştir.[432] İbn Âşûr'a göre Dâvud b. Ali'ye nisbet edilen bu görüş ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü Zahirîliğin en meşhur âlimi olan İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-Muhallâ* isimli eserinde kendi mezhep imamına böyle bir görüş atfetmemiştir.[433]

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'e göre abdestte ayakların yıkanması farzdır. İmâmiyye/Ca'feriyye Şiası'na göre ise farz olan, çıplak ayak üzerine mesh edilmesidir. Bu iki meşhur görüşten farklı olarak Dâvud b. Ali ve Zeydiyye imamlarından Nâsır li'l-Hak gibi bazı âlimlerin abdestte ayakları hem yıkamanın hem mesh etmenin farz olduğu görüşünü benimsedikleri nakledilmiştir. Hasen el-Basrî ile Taberî'nin ise "Mükellef bu konuda muhayyerdir. Dilerse ayaklarını yıkar, dilerse mesh eder" şeklinde bir görüşü tercih ettikleri belirtilmiştir.[434] Ancak ileride de değinileceği üzere Taberî'nin böyle bir görüşü savunduğundan söz etmek pek mümkün gözükmemektedir.

Bir kez daha belirtelim ki bütün bu görüşler ilgili ayetteki *ercül* kelimesinin farklı okunuşundan kaynaklanmaktadır. Kıraat imamlarından Nâfi' (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736), Kisâî

431 Bu konuda daha geniş bir izahat için bkz. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 1983, III. 434; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 311-312.
432 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 213.
433 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV. 128.
434 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI. 127; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 62; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 437.

(ö. 189/805), Hafs (ö. 180/796) rivayetine göre Âsım (ö. 127/45), Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/748) ve Ya'kub el-Hadramî (ö. 205/821) *ercül* kelimesini *eydiyeküm* kelimesine atfen *ercüleküm* şeklinde fethalı okumuşlardır. Bu okuyuştaki nasbın amili *fağsilû* (yıkayınız) emridir. Dolayısıyla abdestte ayakların yıkanması farzdır. Diğer taraftan İbn Kesîr (ö. 120/730), Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Halef b. Hişam (ö. 229/844) ve Ebû Bekr Şu'be (ö. 193/808) rivayetine göre Âsım söz konusu kelimeyi *ercüliküm* şeklinde kesreli okumuşlardır. Buna göre *ercül* kelimesi, "*Başlarınızı mesh edin*" ifadesindeki *bi-ruûsiküm* lafzına matuftur. Bu takdirde ayet, "*Yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı ve topuklara kadar ayaklarınızı mesh edin.*" şeklinde bir anlam kazanmaktadır.[435]

Mesh sözlükte bir şey üzerinde eli gezdirmek, elle silmek ve sıvazlamak gibi anlamlar taşır. Sünnî fıkıh terminolojindeki tarifiyle mesh abdestte baş, boyun ve kulaklarla mest veya sargı üzerinde ıslak elle, teyemmümde ise yüz ve kollar üzerinde toprağa sürülmüş elle sıvazlamak şeklinde yapılan hükmî temizliği ifade eder. Ayaklarda mesh parmak uçlarından topuk kemiğine kadar yapılır. İhtiyata uygun olan, eklem yerine kadar meshtir. Enlemesine mesh için ölçü yoktur. Mesh avuç içleriyle, bunlarla yapılmazsa dışlarıyla, her ikisiyle de yapılamazsa dirseklerle yapılır.[436]

Bir dizi rivayete göre abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiğine ilişkin görüş sahabeden İbn Abbas ve Enes b. Mâlik ile tabiûnden İkrime, Şa'bî, Mücâhid, Katâde, Dahhâk ve Alkame tarafından da savunulmuştur. Bir rivayete göre Haccâc'ın Ehvaz'da irat ettiği bir hutbede cemaate ayakların yıkanması gerektiği tavsiyesinde bulunduğundan söz edilince Enes b. Mâlik, "Allah doğru söyledi; Haccâc yalan söyledi. Çünkü Allah, '*Başlarınızı ve ayaklarınızı mesh edin*' [*vemsehû bi-ruûsiküm ve ercüliküm*] bu-

435 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI. 127; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 437. Söz konusu kelime *ercûlüküm* şeklinde zammeli de okunmuştur. Kurtubî bu kıraati Hasen el-Basrî, A'meş Süleyman ve Nâfi'ye nisbet etmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 61.

436 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, "Mesh", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 301-302.

yurdu" demiştir. Başka bir rivayete göre Enes b. Mâlik, "Kur'an'da ayakların mesh edilmesi gerektiği hükmü nazil oldu; sünnet ise ayakları yıkama hükmünü getirdi." şeklinde bir görüş belirtmiştir. İbn Abbas ise abdestin iki uzvu yıkamak ve iki uzvu da mesh etmekten ibaret olduğunu söylemiştir. Ayrıca, İkrime abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiğini belirtmiş; Şâ'bî, Cebrail'in mesh hükmünü inzal ettiğini söylemiş; Katade de bu konuyla ilgili görüşünü, "Allah abdestte iki uzvun yıkanmasını, iki uzvun da mesh edilmesini farz kıldı" şeklinde dile getirmiştir.[437]

Diğer taraftan İmam Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ve diğer imamlardan da abdestte ayakları mesh etmenin farziyetine dair çeşitli rivayetler nakledilmiştir.[438] Buna karşılık birçok rivayette Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını yıkadığı bildirilmiştir.[439] Konuyla ilgili meşhur bir hadisten öğrendiğimize göre Hz. Peygamber, abdest alırken ayaklarını güzelce yıkamamış ve ökçelerinde biraz kuru yer kalmış bir kişiye atfen, "O ökçelerin cehennem ateşinden çekeceği var!" demiştir.[440] Ayrıca, Sünnî müfessirler Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Ömer gibi sahabilerden de abdestte ayakların yıkanması gerektiğine dair rivayetler nakletmişlerdir. Bütün bunların yanında İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve Mücâhid'in *ercül* kelimesini fethalı okuduklarından da söz edilmiştir.[441]

Meşhur Sünnî müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) abdestte ayakların meshedilmesi gerektiğine ilişkin rivayetleri garip olarak nitelendirmiş, ancak bir kısmının senet yönünden sahih olduğunu belirtmiş ve bu arada Şia'yı abdest konusunda cehalet ve sapkınlıkla itham etmiştir.[442] Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) ise abdestte ayakların yıkanması gerektiğine ilişkin rivayetleri mutlak sahih addederken çıplak ayak üzerine meshle ilgili riva-

437 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 469-470; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 25; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 62.

438 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstibsâr*, I. 64-66; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I. 37.

439 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000, I. 15-20. Ayrıca bkz. Buhârî, "Vudû'" 7, 24, 28, 38, 39, 41, 42; Müslim, "Tahâret" 3, 4, 18.

440 Buhârî, "Vudû'" 27, 29; Müslim, "Tahâret" 25-30.

441 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 466-469; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 62.

442 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 25-26.

(ö. 189/805), Hafs (ö. 180/796) rivayetine göre Âsım (ö. 127/45), Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/748) ve Ya'kub el-Hadramî (ö. 205/821) *ercül* kelimesini *eydiyeküm* kelimesine atfen *ercüleküm* şeklinde fethalı okumuşlardır. Bu okuyuştaki nasbın amili *fağsilû* (yıkayınız) emridir. Dolayısıyla abdestte ayakların yıkanması farzdır. Diğer taraftan İbn Kesîr (ö. 120/730), Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Halef b. Hişam (ö. 229/844) ve Ebû Bekr Şu'be (ö. 193/808) rivayetine göre Âsım söz konusu kelimeyi *ercülüküm* şeklinde kesreli okumuşlardır. Buna göre *ercül* kelimesi, "*Başlarınızı mesh edin*" ifadesindeki *bi-ruûsiküm* lafzına matuftur. Bu takdirde ayet, "*Yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı ve topuklara kadar ayaklarınızı mesh edin.*" şeklinde bir anlam kazanmaktadır.[435]

Mesh sözlükte bir şey üzerinde eli gezdirmek, elle silmek ve sıvazlamak gibi anlamlar taşır. Sünnî fıkıh terminolojindeki tarifiyle mesh abdestte baş, boyun ve kulaklarla mest veya sargı üzerinde ıslak elle, teyemmümde ise yüz ve kollar üzerinde toprağa sürülmüş elle sıvazlamak şeklinde yapılan hükmî temizliği ifade eder. Ayaklarda mesh parmak uçlarından topuk kemiğine kadar yapılır. İhtiyata uygun olan, eklem yerine kadar meshtir. Enlemesine mesh için ölçü yoktur. Mesh avuç içleriyle, bunlarla yapılmazsa dışlarıyla, her ikisiyle de yapılamazsa dirseklerle yapılır.[436]

Bir dizi rivayete göre abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiğine ilişkin görüş sahabeden İbn Abbas ve Enes b. Mâlik ile tabiûnden İkrime, Şa'bî, Mücâhid, Katâde, Dahhâk ve Alkame tarafından da savunulmuştur. Bir rivayete göre Haccâc'ın Ehvaz'da irat ettiği bir hutbede cemaate ayakların yıkanması gerektiği tavsiyesinde bulunduğundan söz edilince Enes b. Mâlik, "Allah doğru söyledi; Haccâc yalan söyledi. Çünkü Allah, '*Başlarınızı ve ayaklarınızı mesh edin*' [*vemsehû bi-ruûsiküm ve ercüliküm*] bu-

435 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI. 127; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 437. Söz konusu kelime *ercülüküm* şeklinde zammeli de okunmuştur. Kurtubî bu kıraati Hasen el-Basrî, A'meş Süleyman ve Nâfi'ye nisbet etmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 61.

436 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, "Mesh", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 301-302.

yurdu" demiştir. Başka bir rivayete göre Enes b. Mâlik, "Kur'an'da ayakların mesh edilmesi gerektiği hükmü nazil oldu; sünnet ise ayakları yıkama hükmünü getirdi." şeklinde bir görüş belirtmiştir. İbn Abbas ise abdestin iki uzvu yıkamak ve iki uzvu da mesh etmekten ibaret olduğunu söylemiştir. Ayrıca, İkrime abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiğini belirtmiş; Şâ'bî, Cebrail'in mesh hükmünü inzal ettiğini söylemiş; Katade de bu konuyla ilgili görüşünü, "Allah abdestte iki uzvun yıkanmasını, iki uzvun da mesh edilmesini farz kıldı" şeklinde dile getirmiştir.[437]

Diğer taraftan İmam Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ve diğer imamlardan da abdestte ayakları mesh etmenin farziyetine dair çeşitli rivayetler nakledilmiştir.[438] Buna karşılık birçok rivayette Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını yıkadığı bildirilmiştir.[439] Konuyla ilgili meşhur bir hadisten öğrendiğimize göre Hz. Peygamber, abdest alırken ayaklarını güzelce yıkamamış ve ökçelerinde biraz kuru yer kalmış bir kişiye atfen, "O ökçelerin cehennem ateşinden çekeceği var!" demiştir.[440] Ayrıca, Sünnî müfessirler Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Ömer gibi sahabilerden de abdestte ayakların yıkanması gerektiğine dair rivayetler nakletmişlerdir. Bütün bunların yanında İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve Mücâhid'in *ercül* kelimesini fethalı okuduklarından da söz edilmiştir.[441]

Meşhur Sünnî müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) abdestte ayakların meshedilmesi gerektiğine ilişkin rivayetleri garip olarak nitelendirmiş, ancak bir kısmının senet yönünden sahih olduğunu belirtmiş ve bu arada Şia'yı abdest konusunda cehalet ve sapkınlıkla itham etmiştir.[442] Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) ise abdestte ayakların yıkanması gerektiğine ilişkin rivayetleri mutlak sahih addederken çıplak ayak üzerine meshle ilgili riva-

437 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 469-470; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 25; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 62.

438 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstibsâr*, I. 64-66; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I. 37.

439 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000, I. 15-20. Ayrıca bkz. Buhârî, "Vudû'" 7, 24, 28, 38, 39, 41, 42; Müslim, "Tahâret" 3, 4, 18.

440 Buhârî, "Vudû'" 27, 29; Müslim, "Tahâret" 25-30.

441 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 466-469; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 62.

442 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 25-26.

yetlerin tümünü Şiîlerin uydurması olarak değerlendirmiştir.[443] Hadis uydurmada Şiî ravilerin eline kimsenin su dökemeyeceğini belirten Âlûsî bu konudaki uydurma rivayetleri tenkit ve tahlile tabi tutmadan eserlerine kaydeden Sünnî ulemaya da serzenişte bulunmuştur.[444] Ne var ki Reşid Rıza haklı olarak Âlûsî'nin bu ifadelerini Şia'ya karşı önyargının bir tezahürü olarak değerlendirmiştir.[445] Diğer taraftan, çağdaş Şiî müfessir Tabatabâî abdestle ilgili rivayetlere yönelik değerlendirmesinde Âlûsî'ye göre daha seviyeli bir üslup kullanmıştır. Şöyle ki:

> Ehli Beyt imamlarından gelen rivayetler de abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiği yönündedir. Ehli Sünnet kanallarından nakledilen rivayetlere gelince, bunlar ayetteki ibareyi tefsir etmeye yönelik olmayıp Hz. Peygamber'in fiilinin ve bazı sahabilere ait fetvaların nakledilmesinden ibarettir. Kaldı ki söz konusu rivayetler farklı bilgiler içermektedir. Bunların bir kısmında ayakların mesh edilmesi gerektiğinden, bir kısmında ise yıkanması gerektiğinden söz edilmektedir.
>
> Ehli Sünnet ulemasının çoğunluğu ayakların yıkanmasıyla ilgili rivayetleri meshle ilgili rivayetlere tercih etmişlerdir. Bu konuda onlarla tartışacak değiliz. Çünkü bu, tefsirden ziyade fıkıh ilmini ilgilendiren bir konudur. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki Sünnî âlimler 5.Maide 6. ayeti fıkhî tercihlerine uyarlama yönünde gayret sarf etmişler ve bu bağlamda muhtelif tevcihler/teviller üretmişlerdir. Ne var ki ayet, içerdiği beliğ ifadeler sıradan bir ifade düzeyine indirgenmedikçe söz konusu tevcihlerden hiçbirine elverişli değildir.[446]

Öte yandan bazı Şiî müfessirler gerek "O topukların cehennem ateşinden çekeceği var!" şeklindeki hadiste, gerekse diğer bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını yıkadığına açık işaret bulunduğunu inkâr etmemişlerdir. Bununla birlikte söz konusu rivayetlerin Kur'an'ın zahirî anlamından rucû etmeyi gerektirmediğini, çünkü bunların kesin bilgi değeri taşımayıp son tahlilde zan ifade ettiğini belirtmişlerdir. Yine Şiî müfessirler konuyla ilgili rivayetlerde çelişkiler bulunduğuna, ayrıca

443 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, IV. 114-115.
444 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, IV. 115.
445 Bkz. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 193.
446 Tabatabâî, *el-Mîzân*, V. 227.

Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını mesh ettiğine dair rivayetlerin de mevcut olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, "O topukların cehennem ateşinden çekeceği var!" şeklindeki sözüne de şöyle bir yorum getirmişlerdir: "Bedevî Araplar ayakta bevleder ve bu yüzden idrar damlaları ayaklarına sıçrardı. Ayrıca, onlar ayaklarını yıkamadan mescide gelirlerdi. Hz. Peygamber ilgili hadisteki ifadeyi işte bu yüzden kullandı."[447]

Şiî-İmâmî âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ise *el-İstibsâr* adlı eserinde Ehl-i Sünnet'in bu konudaki fikrini destekleyen rivayetlerin takiyyeye hamledilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu ilginç görüşünü, "Ehl-i Beyt imamlarının abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiği fikrinde oldukları şüphe götürmez bir gerçektir" şeklinde gerekçelendiren Tûsî, Hz. Ali'nin abdestte ayaklarını yıkadığı bilgisini içeren rivayete ilişkin değerlendirmesinde ise tamamen mezhebî bir önyargıdan hareket etmiş ve bu bağlamda, "Söz konusu rivayet Sünnî ve Zeydî raviler tarafından nakledildiği için kendisiyle amel edilmez" demiştir.[448]

Kıraat İhtilafı Bağlamında Delillerin Mukayesesi

Abdestte ayakları yıkamanın farz olduğu fikrini benimseyen Ehl-i Sünnet âlimleri öncelikle *ercül* lafzının kesreli okunuş sebebini kendi görüşlerine uygun bir şekilde izah etmeye çalışmışlardır. Çünkü kesreli kıraat da tıpkı fethalı kıraat gibi mütevatirdir. Dolayısıyla burada iki mütevatir kıraatin tearuzu söz konusudur. Bu durumda ayakların yıkanması gerektiğine delil teşkil eden kesreli kıraat Sünnî görüşe uygun biçimde tevil edilmelidir. Aksi takdirde Şia'nın görüşü de en az Ehl-i Sünnet'inki kadar haklılık kesbedecektir. Bu bağlamda *ercül* kelimesinin *bi-ruûsiküm* lafzına atfen mecrur okunduğunu kabul eden kimi âlimlerin ayetteki "mesh" kelimesinin yıkamak anlamına geldiği fikrini ileri sürdüklerinden söz edilmiştir. Âlûsî'nin iki mütevatir kıraat arasındaki tearuzu bertaraf etme noktasında en makul yorum olarak nitelediği bu görüş[449] Kurtubî tarafından da muteber sayılmıştır. Kurtubî'nin bu yöndeki izahatı özetle şöyledir:

447 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 217.
448 Tûsî, *el-İstibsâr*, I. 66.
449 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, IV. 110.

> Mesh bir müşterek lafızdır. Dolayısıyla hem mesh etmek hem de yıkamak anlamına gelir. Nitekim Ebû Zeyd el-Ensârî [ö. 215/830] bu kelimenin Arap dilinde kimi zaman mesh kimi zaman da yıkama anlamında kullanıldığını söylemiştir. Abdest alan ve uzuvlarını yıkayan kimse için *temesseha* fiilinin kullanılması da bu kabildendir (...) Mesh kelimesinin Arap dilinde kimi zaman yıkamak anlamında kullanıldığı sabit olduğuna göre "mecrur kıraatteki meshten maksat yıkamadır" diyenler tercihe şayan bir görüşü benimsemişlerdir.[450]

Şiî-İmâmî müfessir Tabersî (ö. 548/1153) bu görüşe haklı olarak itiraz etmiştir. Çünkü mesh ve gusl kelimeleri gerçekte farklı anlamlara sahiptir. Bu yüzdendir ki Allah abdestte yıkanacak uzuvlar ile mesh edilecek uzuvları birbirinden tefrik etmiştir. Böyle iken mesh ve gusl kelimelerinin aynı manaya geldiği nasıl söylenebilir?! Diğer taraftan, kesreli okuyuşa göre *ercül* (ayaklar) kelimesi *ruûs* (başlar) kelimesine matuftur. Başın mesh edilmesi gerektiğinde şüphe yoktur. Diğer bir deyişle, başın yıkanması söz konusu değildir. Öyleyse başla ilgili hükmün ayaklar için de geçerli olması gerekir. Çünkü atıf bunu gerektirir. Ayrıca, mesh kelimesi yıkamak anlamında olsaydı abdestte ayakların yıkanması gerektiğini savunanların Hz. Peygamber'den naklettikleri, "Rasullullah abdest aldı ve ayaklarını yıkadı" şeklindeki rivayetle istidlalde bulunma imkânları da ortadan kalkardı.[451]

Çağdaş Şiî müfessir Tabatabâî de mesh ile gusl kelimelerinin aynı manaya geldiklerine ilişkin görüşü bu konudaki en seviyesiz görüş diye nitelendirdikten sonra şunları belirtmiştir:

> Mesh etme yıkamadan farklı bir fiildir ve esasen bu iki fiil arasında herhangi bir mülazemet yoktur. Ayrıca, başın mesh edilmesini atlayarak sadece ayakların mesh edilmesini yıkama manasına hamletmek hiçbir dayanağı bulunmayan bir tercihtir. Bu görüşü ileri sürenlere şunu sormak gerekir: Neden Kitap ve Sünnet'te mutlak olarak mesh şeklinde geçen tüm lafızları yıkama, gusl (yıkama) olarak geçen lafızları da meshetme manasına hamletmiyorsunuz?! Keza neden yıkamadan söz eden rivayetleri meshe, meshten söz eden rivayetleri de yıkamaya hamletmiyorsunuz?!

450 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 62.
451 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 218.

Sünnî müfessir Taberî (ö. 310/923) abdestte ayakların yıkanması ile çıplak ayak üzerine mesh edilmesine ilişkin iki farklı görüşü uzlaştırmanın en isabetli görüş olacağını belirttikten sonra şunları söylemiştir: "Allah abdestte ayakların tamamının su ile mesh edilmesini emretmiştir. Tıpkı teyemmümde yüzün tamamının toprakla mesh edilmesini emrettiği gibi. Abdest alırken ayaklarla ilgili bu fiili gerçekleştiren kimse, 'mesh eden-yıkayan' diye nitelendirilmeyi hak eder. Çünkü ayakların yıkanması bu uzuvların suyla ovalanmasıdır. Ayakların mesh edilmesi ise bu uzuvların elle veya el işlevini görebilecek başka bir şeyle sıvazlanmasıdır. Bir kimse ayaklarla ilgili bu fiili gerçekleştirince 'yıkayan-mesh eden' olur."[452]

Tabatabâî bu telifçi görüşe de haklı olarak şöyle itiraz etmiştir: "Ayette başın mesh edilmesiyle ilgili ibarede bilindik anlamda mesh, ayakların mesh edilmesiyle ilgili ibarede ise yıkayarak mesh manasının kastedildiği sonucuna nasıl varıldığını anlayabilmiş değilim. Doğrusu bu görüş de bir önceki gibi tutarsızdır ve hatta ondan daha tutarsız ve anlamsızdır (...) Bu görüş sahibinin 'Allah abdestte iki ayağın tamamının su ile mesh edilmesini emretti' demesi kendi açısından problemi daha da derinleştirmektedir. Çünkü mezkûr görüş sahibi burada abdesti teyemmümle kıyaslamıştır; fakat bu fasit bir kıyastır."[453]

Yeri gelmişken Taberî'nin görüşüne dair bir tavzihte bulunmak gerekir. Çünkü birçok müfessir abdest konusunda Taberî'nin, "Dileyen ayaklarını yıkar, dileyen mesh eder" şeklinde bir görüşü savunduğunu belirtmiştir. Oysa az önce özet olarak aktardığımız görüş herhangi bir muhayyerlikten söz etmemekte; bilakis ayakların tamamını suyla yıkayan bir kimsenin aynı zamanda mesh etmiş olacağını ifade etmektedir. Nitekim İbn Kesîr de onun bu konuda yanlış anlaşıldığını belirttikten sonra, "Taberî iki kıraati yıkama ve mesh manasında cem etmeye çalışmıştır" demiştir.[454]

452 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 470. Ayrıca bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 190.

453 Son cümle metindeki uzun bir ibarenin özeti olarak kaydedilmiştir. Tabatabâî, *el-Mîzân*, V. 228.

454 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 26.

Abdestte ayakların yıkanması gerektiğine ilişkin görüş çerçevesinde Sünnî âlimlerin bir diğer yorumuna göre *ercül* kelimesinin *bi-ruûsiküm* ibaresine matuf olması lafzî düzeydedir. Binaenaleyh, *'aleftuhâ tibnen ve mâen bâriden* (Hayvanı samanla yemledim ve soğuk suyla [suvardım]) sözünde olduğu gibi buradaki atfın manaya taalluku yoktur. Zira mezkûr sözdeki *mâen bâriden* (soğuk su) terkibi anlam açısından *tibnen* (saman) kelimesine matuf değildir. Bu yüzden ibareye *sakeytuhâ* (onu suvardım) şeklinde ikinci bir fiil takdir edilmeli ve burada kastedilen mananın, "Hayvanı samanla yemledim ve soğuk suyla suvardım" şeklinde olduğu bilinmelidir. Bu örnek dikkate alındığında ayetteki kelimenin *ercüliküm* şeklinde okunması meshin gerekliliğine delil teşkil etmez. Çünkü bu kelime lafzî düzeyde *bi-ruûsiküm* ibaresine matuf olsa bile mana itibariyle *vağsilû ercüleküm* (ayaklarınızı yıkayın) şeklindedir.[455]

Sünnî müfessirlerin naklettikleri bu görüş Şiî müfessir Tabersî tarafından son derece anlamsız addedilmiştir. Zira Tabersî'ye göre bir ibarenin öğeleri yerli yerinde ve anlamı da açık olduğunda bu tür zorlama takdirlerde bulunmayı filolojik açıdan makul kabul etmek imkânsızdır.[456]

Öte yandan, İbn Kesîr ayakların mesh edilmesine ilişkin rivayetlerde geçen mesh kelimesinin hafifçe yıkama anlamına geldiğini söylemiştir. Ehl-i Sünnet ulemasına göre Hz. Peygamber'in abdest sırasında ayaklarını mesh ettiğine dair rivayetler çorap veya mest üzerine mesh veya hafifçe yıkamaya işaret etmektedir. Ancak Süleyman Ateş, Medine gibi sıcak bir yerde çorap veya mest giymek âdet olmadığından bu yorumu pek makul bulmamıştır. İlgili rivayetlerde geçen *huffeyn* kelimesinden maksat galip ihtimalle Hz. Peygamber'in ayaklarına giydiği terliklerdir.[457]

Sünnî müfessirlerin bu konuyla ilgili diğer bir izahatına göre yıkama meshi de kapsar; fakat mesh yıkamayı kapsamaz. Bu yüzden, abdestte ayakları yıkamak daha ihtiyatlı bir davranıştır. İbn Âşur'un ifadesiyle, Allah'a münacat bağlamında abdes-

455 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 64.
456 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 218.
457 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II. 479.

tin hikmeti temizlik ve temizlenmedir. Bu hususta olabildiğince titiz davranmak gerekir. Ayaklar çok çabuk kirlenen uzuvlardır. Bu yüzden Hz. Peygamber abdestte ayakların yıkanmasına özel bir önem atfetmiş ve abdest alırken ayaklarını güzelce yıkamayan bir kişinin dikkatini çekmek için, yüksek bir ses tonuyla, "O topukların cehennem ateşinden çekeceği var!" demiştir.[458] Bu itibarla abdest konusunda ihtiyatlı davranmak gerekir. Öte yandan, ayakların yıkanmasındaki farziyet topuklara kadar yıkama ile sınırlıdır. Böyle bir sınırlılık meshte değil yıkamada söz konusudur. Nitekim Allah ellerin yıkanmasında "dirseklere kadar" kaydını zikretmiş; ayaklarda da "topuklara kadar" şeklinde bir sınırlama getirmiştir. Bu sınırlamalar her iki uzvun da yıkanması gerektiğine işaret etmektedir.[459]

Şiî müfessirler bu görüşe, "topuk ayak mafsalının altında kalan bir kemiktir", "topuk, bacağın iki yanındaki iki kemik çıkıntısından ibarettir" ve/veya "topuk, ayağın arkasında bir çıkıntı biçiminde beliren kemiğe verilen bir isimdir" şeklindeki birtakım tanımlamaların ötesinde ikna edici bir karşıt delil sunamamışlardır.[460] Buna mukabil Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), "topuk, tıpkı sığır ve davarın inciği gibi, bacak ile ayak bileğinin birbirinden ayrılma yerini teşkil edecek şekilde bacak kemiğinin alt kısmına yerleştirilmiş bir kemiktir" şeklindeki tanım çerçevesinde Şia'ya şöyle cevap vermiştir:

> Eğer topuk İmâmiyye'nin belirttiği manada olsaydı, bu durumda her ayakta bir tek topuk bulunması ve dolayısıyla ilgili ayette de *ve-ercüleküm ile'l-kiâb* denilmesi gerekirdi. Nitekim her kolda sadece bir tek dirsek bulunduğu için, ayette *ve-eydiyeküm ile'l-merâfik* buyurulmuştur. Ayrıca, bacak ile ayak mafsalındaki yuvarlak kemik ancak cerrahların bilebileceği nitelikte olup görünmez bir konumdadır. Hâlbuki ayağın iki tarafındaki iki kemik çıkıntısı herkesçe bilinir ve görünür. Bütün herkesin mükellef kılındığı bir şeyin gizli saklı değil açık olması icap eder... Ayrıca, *ka'b* kelimesi yükselti ve çıkıntı anlamına gelir. Nitekim göğüsleri henüz tomurcuklanmış kız çocuğu için, *câriyetün kiâb* tabiri kullanılır.[461]

458 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV. 130.
459 Fahredîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI. 128; Kurtubi, *el-Câmi'*, VI. 61.
460 Bkz. Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 218; Tabatabâî, *el-Mîzân*, V. 229.
461 Fahredîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI. 128.

Sünnî ulemanın konuya ilişkin gramatik argümanlarından biri de özetle şöyledir: Ayetteki *ercüliküm* lafzı, tıpkı *cuhru dabbin haribin* [Kelerin harap olmuş yuvası] ve *Kebîru ünâsin fi bicâdin müzemmelin* [Halkın önderi/büyüğü, nakışlı bir elbiseye bürünmüş] sözlerinde olduğu gibi mücaveret yani fonetik uyum ve ahenk sağlamak için kesreli (cerr-i civar) okunmuştur. Oysa *cuhru dabbin haribin* ibaresinde *haribin* kelimesi *cuhru* kelimesinin sıfatıdır. Dolayısıyla cümle içindeki gerçek konumu mecrur değil merfudur. Fakat mücaveret sebebiyle meksur (cerr-i civar) kılınmıştır. İşte bu iki örnekte olduğu gibi, ayetteki *ercüliküm* kelimesi de aslında *fağsilû vücûheküm ve eydiyeküm* [*yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayınız*] ibaresine bağlı olduğu halde mücaveretten dolayı meksur kılınmıştır.[462]

Bu görüşe Şia'nın yanı sıra Zeccâc (ö. 311/923) ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) gibi bazı Sünnî müfessirler de itiraz etmişlerdir.[463] Şiî müfessirler bu görüşe yönelik tenkitlerini şöyle sıralamışlardır: Mücaveretten ötürü bir kelimeyi meksur kılmak şiirde kimi zaman zorunluluk gereği başvurulan bir yöntemdir. Aslında kusur ve nakısa içeren bu yöntemden Allah'ın kelamı münezzehtir. Ayrıca, bir kelimeyi mücaveretten dolayı meksur kılma yöntemine, *cuhru dabbin haribin* sözünde olduğu gibi, ifade ve anlam düzeyindeki belirsizlikten emin olunduğu zaman başvurulur. Zira bu sözde *haribin* kelimesinin *cuhru* kelimesinin sıfatı olduğu gayet açıktır. Hâlbuki bahis konusu ayette belirsizlikten emin olmak söz konusu değildir. Diğer taraftan, mücaveretten ötürü meksur/mecrur kılmak ancak atıf harfi bulunmadığı zaman söz konusu olur. Atıf harfi bulunduğunda Araplar böyle bir yola başvurmaz.[464]

Sünnî müfessirlerin *ercüliküm* şeklindeki kıraati kendi görüşlerine uygun tarzda yorumlamalarına mukabil Şiî müfessirler de *ercüleküm* şeklindeki kıraatin ayakların mesh edilmesi gerektiği görüşünü desteklediğini söylemişlerdir. Buna göre ayetteki *vem-*

462 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 63.
463 Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III. 215; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 9.
464 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 217.

sehû bi-ruûsiküm ibaresinde geçen *bi-ruûsiküm* lafzı mahallen mansuptur. Fakat kelimenin başında harfi cer bulunduğu için meksur/mecrur kılınmıştır. Binaenaleyh, *ercülekûm* kelimesi *bi-ruûsiküm* lafzındaki kesre harekesine atfedildiğinde mecrur, mahalline atfedildiğinde ise mansubtur. Bu tür atıfların Arap dilinde sayısız örneği vardır.[465]

Bu bağlamda kayda değer görüşlerden biri de çağdaş Sünnî müfessirlerden İbn Âşûr'a aittir. İbn Âşûr, Enes b. Mâlik'in, "Kur'an'da ayakların mesh edilmesi gerektiği hükmü nazil oldu; sünnet ise ayakları yıkama hükmünü getirdi." şeklindeki sözünü kesreli kıraate ilişkin en güzel yorum kabul etmiş ve bu yorumdan hareketle Sünnet'in Kur'an'ı nesh ettiğini belirtmiştir. Buna göre abdestte ayakları meshetmek her ne kadar 5.Maide 6. ayette farz kılınmış ise de Sünnet bunu ilga edip yerine ayakların yıkanması hükmünü getirmiştir.[466] Ne var ki burada nesh söz konusu değildir. Çünkü ayet iki farklı manaya da ihtimallidir. Buradaki ihtimalleri tayin etmek ise hadise bırakılmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Şia'nın abdestte çıplak ayak üzerine mesh edilmesinin farziyetine ilişkin görüşü başta ayetin söz dizimi olmak üzere sağlam delillere dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki en güçlü delilleri ise rivayetlerden ve bilhassa *ile'l-ka'beyn* (topuklara kadar) ibaresindeki tahdit kaydına ilişkin izahattan oluşmaktadır. Bize göre Allah bu ayette, abdest alırken yüzün ve ellerin yıkanmasını, baş ve ayakların mesh edilmesini emretmiştir. Çünkü ayette "yıkayınız" emrinden sonra iki uzuv zikredilmiştir. Bunlar yüz ve ellerdir. Şu halde yüz ve eller kesinlikle yıkanacaktır. "Mesh ediniz" emrinden sonra da iki uzuv zikredilmiştir. Bunlar ise baş ve ayaklardır. O halde bu iki uzuv da meshedilecektir.[467]

Diğer taraftan, abdestin keyfiyetiyle ilgili rivayetlerin birçoğunda Hz. Peygamber'in ayaklarını yıkadığı bildirilmiştir. Buna mukabil ayaklarını mesh ettiğine ilişkin rivayetler de göz ardı edi-

465 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 217.
466 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV. 131.
467 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II. 478.

lebilecek nitetlikte değildir. Bu durum Hz. Peygamber'in kimi zaman ayaklarını yıkadığı kimi zaman da mesh ettiği şeklinde açıklanabilir. Ancak Kur'an'daki ayetin söz dizimine göre farz olan, ayakların mesh edilmesidir. Ayakları mesh etmekle Kur'an'ın emri yerine getirilmiş olur. Fakat Hz. Peygamber, tıpkı kendisine farz olan namazdan fazlasını kılması gibi, abdest konusunda da Kur'an'ın emrinden daha fazlasını yapmış, her zaman olmasa da çoğu kez ayaklarını yıkamıştır. Belli ki Hz. Peygamber bu sünnetiyle ayakların temizliğine önem verdiğini göstermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 1972; Beyrut 2000.

Albayrak, Halis, "Taberî ve Kıraat", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002.

Alevî, İbn Rüveyş, *Şevâhidü't-Tenzîl li men Hussa bi't-Tafdîl*, Kum 1996.

Algar, Hamid, "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk", *DİA*, İstanbul 1993.

"Hasan el-Askerî", *DİA*, İstanbul 1997.

Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, y.y., 1380.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn, *Şerhü Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut 1995.

Altıkulaç, Tayyar, "İkrime el-Berberî", *DİA*, İstanbul 2000.

Altıntaş, Ramazan, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *http://www.cumhuriyet.edu.tr/edergi.*

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillah, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 1993; Beyrut 2005.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996.

Âmilî, Mustafa Kasîr, *et-Takiyye 'inde Ehli'l-Beyt*, Kum 1415.

Âmulî, Seyyid Bahâuddîn Haydar, *Câmiu'l-Esrâr ve Menbeu'l-Envâr*, nşr. Henry Corbin-Osman Yahya, Tahran 1969.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillah b. Sehl, *el-Furûk fi'l-Lüğa*, Beyrut 2000.

Âşıkkutlu, Emin, "Kıraât İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme), *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul 2002.

Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005.

Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trs.

İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974.

"İmâmiyye Şiası'nın Tefsir Anlayışı", *AÜİFD*, sayı: XX (1975).

"Kur'an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükmü", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 3, sayı: 4 (1989).

"Kıraatlerde Tevatür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002.

Aydın, M. Akif, "İmamet [Fıkıh]", *DİA*, İstanbul 2000.

Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-Kârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut trs.

Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, Beyrut 1991.

Bağcı, H. Musa, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, Ankara 2004.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut trs.
Usûlü'd-Dîn, İstanbul 1928.

Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, Beyrut 1987.

Bardakoğlu, Ali, "İkrah", *DİA*, İstanbul 2000.

Başaran, Selman, "Habîb b. Zeyd", *DİA*, İstanbul 1996.

Bazergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Muhammed Feyzullah, Ankara 1998.

Bedevî, Abdurrahmân, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1973.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.

Belâğî, Muhammed Cevâd, *Âlâu'r-Rahmân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum 1420.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya, *Ensâbü'l-Eşrâf*, [Hz. Osman-Abdullah b. Zübeyr Dönemi], nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1996.

Benli, Yusuf, "Bedâ Fikrinin İmâmî-Şiî Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler (I)", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 18, sayı: 3 (2005).
"Bedâ Kavramının Dinî Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmâmî Yaklaşımlar (II)", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 4 (2006).

Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kıraati'l-Erba'ate 'Aşer*, Kahire 1987.

Berekât, Ekrem Ahmed, *Hakîkatü Mushafi Fâtıma 'inde'ş-Şîa*, Beyrut 1997.

Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâzî (Beyâzîzâde Ahmed Efendi), *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Mısır 1949.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Şu'abü'l-İmân*, Beyrut 1990.

Biltacî, Muhammed, *Menhecü 'Umer İbni'l-Hattâb fi't-Teşrî'*, Kahire 2002.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973.

Birışık, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Bursa 2004.

Bozan, Metin, *İmâmiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, Ankara 2007.

İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.

Kitâbü't-Târîhi'l-Kebîr, Beyrut trs.

Buhl, Frants, "Tahrif", *İA*, İstanbul 1979.

Bulut, Halil İbrahim, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât VIII* (2004).

Gül, Özkan, "İmâmiyye Şiası'nda İlmü'l-İmam İnancı", *Marife*, yıl: 5, sayı: 1 (2005).

Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991.

"İsmet", *DİA*, İstanbul 2001.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.

Ca'feriyyân, Rasûl, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân beyne's-Sünne ve'ş-Şîa*, Kum 1414.

Câbirî, Muhammed Âbid, *el-'Aklu's-Siyâsiyyü'l-'Arabî*, Beyrut 1991.

Caetani, Leon, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit, İstanbul 1924.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

Cenâbezî, Sultan Muhammed b. Haydar, *Beyânü's-Sa'âde fî Makâmâti'l-'İbâde*, Beyrut 1988.

Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara 1968.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1995.

Şerhü'l-Mevâkıf, Beyrut 1998.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah, *el-İrşâd*, Mısır 1950.

Çağrıcı, Mustafa, "Müdâhene", *DİA*, İstanbul 2006.

"Müdârâ", *DİA*, İstanbul 2006.

Çalışkan, Mehmet, "Kur'an'ın Nüzulü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi", *ÇÜİFD*, cilt: 5, sayı: 1 (2005).

Çetin, Abdurrahman, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 3 (1987).

"Kıraatlere Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife (Oryantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 2, sayı: 2 (2002).

Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar, İstanbul 2005.

Dalkılıç, Mehmet, "Eleştirel Açıdan Bir Kimlik ve İnanç Konusu Olarak Takiyye", *İÜİFD*, sayı 7 (2003).

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, es-Sünen, İstanbul 1981.

Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1980.

De Tassy, Garcin, "Chapitre inconnu du Coran", *Journal Asiatique*, cilt: XIII (1842).

Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetüllâhi'l-Bâliğa*, Beyrut 1992.
Huccetullâhi'l-Bâliğa, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994.

Demircan, Adnan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, İstanbul 1996.
Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı, İstanbul 1996.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Vahdettin İnce-Mustafa Altınkaya, İstanbul 1997.
ed-Düstûru'l-Kur'ânî, Beyrut 1981.

Doğan, İsa, *Mürcie ve Ebû Hanife*, Samsun 1992.

Donaldson, Dwight M., *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak*, London 1933.

Dönmez, İbrahim Kâfî, "Müt'a", *DİA*, İstanbul 2006.

Duman, M. Zeki, "Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Beyt", *EÜİFD*, sayı: 11 (2000).

Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân, *Kitâbü'z-Zîne*, Bağdat 1982.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 1983.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Beyrut trs.

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmail el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986.

Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, Beyrut 1993.

Eliash, Joseph, "The Shi'ite Qur'an: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation", *Arabica*, cilt: XVI (1969).

Emîn, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut trs.

Emîn, Seyyid Muhsin, *A'yânü'ş-Şîa*, Beyrut 1983.

Erbilî, Ali b. İsâ, *Keşfü'l-Ğumme*, Tebriz 1381.

Erdebîlî, Mukaddes, *Zübdetü'l-Beyân fî Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahran trs.

Erdoğan, Mehmet, "Mesh", *DİA*, Ankara 2004.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1999.
el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne, Medine 1975.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2004.

Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İstanbul 1989.
"İfk Hadisesi", *DİA*, İstanbul 2000.

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin Olarak Kelâm Kitapları'", *http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler*.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1980.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şah, *Tefsîru's-Sâfî*, Meşhed trs.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, İstanbul 1988.

"Ali", *DİA*, İstanbul 1989.

"Câbir el-Cu'fî", *DİA*, İstanbul 1992.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut 1986.

Besâiru Zevi't-Temyîz, Beyrut trs.

Gâlib, Mustafa, *Mefâtîhu'l-Ma'rife*, Beyrut 1982.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1987.

Goldziher, Ignaz, *el-'Akîde ve'ş-Şerî'a fi'l-İslâm*, Kahire 1959.

"Bedâ", *İA*, İstanbul 1993.

Gökalp, Yusuf, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2006.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1979.

Güleç, Hasan, "İslâm Hukukuna göre İkrah (Cebir)", *DEÜİFD*, IV (1987).

Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2007.

Hâdî Ma'rifet, Muhammed, *et-Temhîd fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 1416.

Hakyemez, Cemil, *Gaybet İnancı ve Şiilik'teki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2006.

"Şiî Takiyye İnancının Teşekkülü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 6 (2004/2).

"Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmamet Tartışmalarındaki Yeri", *HÜİFD*, cilt: 5, sayı: 10 (2006/2).

Hasen el-Askerî, Ebû Muhammed Hasen b. Ali el-Hâdî, *Tefsîru'l-İmâm el-Askerî*, Kum 1409.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbni'r-Râvendî*, Beyrut 1957; Beyrut 1993.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâuddin Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, Beyrut trs.

Heffening, W., "Mut'a", *İA*, İstanbul 1993.

Herevî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, Beyrut 1995.

Hillî, Seyyid İbn Tâvûs, *et-Tarâif*, Kum 1400.

Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasen b. Ali, *Vesâilü'ş-Şîa*, Kum 1409.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.

İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, Kum 1413.

Risâletü'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.

Kemâlüddîn ve Temâmü'n-Ni'me, Kum 1395.

'Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ, y.y., 1378.

el-Hisâl, Kum 1403.

Sıfâtu'ş-Şîa, Tahran trs.

İlelü'ş-Şerâî, Kum trs.

Me'âni'l-Ahbâr, Kum 1403.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut trs.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Leiden 1937; y.y., trs.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut trs.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Beyrut 1989.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdillah, *Müdârâtü'n-Nâs* (*el-Müdârât*), nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1999.

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd, *Şerhü Nehci'l-Belâğa*, Kum 1404.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1984; Beyrut 1988; Beyrut 1991.

el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe, Kahire 1971; Beyrut trs.

Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut 1993.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *es-Sâvâiku'l-Muhrika fi'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'z-Zendeka*, Beyrut 1999.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Beyrut 1978.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul 1982.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd*, Beyrut 1987.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Riyad trs.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1995.

eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ, Beyrut 1981.

el-İmâme ve's-Siyâse, Kum 1363.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1990; Beyrut trs.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut trs.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Kahire 2004.

İbn Şâzân, Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî, *el-İzâh*, Tahran 1383.

İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşidüddîn Muhammed b. Ali el-Mâzenderânî, *Me'âlimü'l-'Ulemâ*, nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm, Beyrut trs.

Müteşâbihu'l-Kur'ân ve Muhtelefuh, y.y., 1369.

Menâkıbu Âli Ebî Tâlib, Kum 1379.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcü's-Sünne fî Nakzi Kelâmi'ş-Şia ve'l-Kaderiyye*, Riyad 1986.

"Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk-Ali Bolat, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2, sayı: 6 (2001).

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.

Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzır, Beyrut 1985.

Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuh, Beyrut 1990.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-'Aşr*, Beyrut 2002.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1987.

Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe, Beyrut trs.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Beyrut trs.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdilhamdî, *Fethü'l-Kadîr*, Kahire 1970.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, Kum 1407.

Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme, Kahire 1989.

Envârü'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût, Tahran 1338 hş.

el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib, Kum 1409.

el-Bâbü'l-Hâdî Aşer, Tahran 1325.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, Beyrut 1997.

İlhan, Avni, "İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *DEÜİFD*, I (1983).

"Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", *DEÜİFD*, sayı 2 (1985).

"Şia'da Usûlü'd-dîn", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

"Aslah", *DİA*, İstanbul 1991.

"Bedâ", *DİA*, İstanbul 1992.

"Gaybet", *DİA*, İstanbul 1996.

İsferâyinî, Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, Beyrut 1983.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981.

Jeffery, Arthur, *The Qur'an as Scripture*, New York 1952.

Materials for the History of the Text of the Qur'an, Leiden 1937.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965.

Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve, Bağdat 1966.

Kâdî Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, İstanbul trs.

Kandemir, M. Yaşar, "Fâtıma", *DİA*, İstanbul 1995.

Karaarslan, Nasuhi Ünal, "İbnü'n-Nedîm", *DİA*, İstanbul 2000.

Karaçam, İsmail, "Kıraâtların İntikali", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, İstanbul 2002.

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975.

Karataş, Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâyiu's-Sanâî fî Tertîbi'ş-Şerâî*, Beyrut 1974.

Kasîr, Mustafa, "Mushafu Fâtıma beyne'l-Hakîka ve'l-Evhâm", *Risâletü's-Sekaleyn: Mecelletün İslâmiyyetün Câmia*, cilt: 2, sayı: 8, Kum 1994.

Kâşifülğıtâ, Muhammed Hüseyin b. Ali, *Aslu'ş-Şîa ve Usûlühâ*, Kum 1415.

Kâtib, Ahmed, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005.

Kaya, Osman, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)", *CÜİFD*, cilt: 8/2, (2004).

Kaya, Remzi, "Kur'an Açısından Abdest Ayeti", *UÜİFD*, sayı: 5 (1993).

Kerâcikî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali, *Kenzü'l-Fevâid*, Kum 1410.

Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlü'l-Keşşî)*, Meşhed 1348 hş.

Kohlberg, Etan, "Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'an", [S. M. Stern, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* içinde], Oxford 1972.

"İmamiyyeden İsnaaşeriyye'ye", çev. Cemil Hakyemez, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 5, sayı: 3, V (2005).

Korkmaz, Sıddık, *Tarihi Tahrifi: İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005.

Kûfî, Furât b. İbrâhim, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, y.y., 1410.

Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut 2000.

Kutlu, Sönmez, "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *AÜİFD*, XXXVII (1997).

Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000.

"Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, cilt: 3, sayı: 3 (2000).

Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Konya 1971.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâfi fi 'İlmi'd-Dîn*, Tahran 1365 hş.

Mağniyye, Muhammed Cevâd, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, Beyrut 1990.

eş-Şîa ve't-Teşeyyû', Beyrut trs.

el-Fıkh 'ale'l-Mezâhibi'l-Hamse, y.y., 1982.

eş-Şîa fi'l-Mîzân, Beyrut 1989.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1997.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta'*, İstanbul 1981.

Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, Ankara 2004.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut 1994.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât*, Dımaşk 1979.

Merğinânî, Ebü'l-Hasen Burhâneddîn, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Mısır trs.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Murûcü'z-Zeheb*, Beyrut 1988.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhimü'l-Kur'ân*, çev. Heyet, İstanbul 1986.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde, *Şerhü'l-'Akideti't-Tahâviyye*, nşr. M. Mutî' el-Hâfız-M. Riyâd el-Mâlih, Dımaşk 1988.

Mingana, Alphonse, "The Transmission of the Qur'an", *Journal of The Manchester Egyptian and Oriental Society*, Manchester (1915-16).

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Beyrut 1982-1992.

Musevî, Musa, "et-Takiyye ve'l-İsme ve'l-İlhâm 'inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

Muttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn b. Abdülmelik, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Beyrut 1979.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.

Nasîrüddîn et-Tûsî, Muhammed b. Muhammed, *Risâle-i İmâmet*, Tahran 1335.

Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü'l-İmâme*, nşr. Josef Van Ess, Beyrut 1971.

Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî*, Kum 1407.

Necmeddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver, *Bahru'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi 18.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

Nesefî, Ebü'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut 1988.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Musâ, *Fıraku'ş-şia*, Beyrut 1984.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc)*, Beyrut trs.

Nevin, Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.

Nöldeke, Theodor - Schwally, Friedrich, *Kur'an Tarihi*, çev. Muhammed Sencer, y.y., 1970.

Nu'mânî, Ebû Abdillah Muhammed b. İbrahim, *Kitâbü'l-Ğaybe*, Tahran 1397.

Okcu, Abdülmecit, "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülahazalar", *EAÜİFD*, sayı: 19 (2003).

Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.

Öz, Mustafa, "Ehl-i Beyt", *DİA*, İstanbul 1994.
"Hişâm b. Hakem", *DİA*, İstanbul 1998.
"Muhammed b. Hanefiyye", *DİA*, İstanbul 2005.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003.
Tefsir Tarihi Araştırmaları, Ankara 2005.
Kur'an ve Tefsir Kültürümüz, Ankara 2008.

Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.

Râvendî, Kutbuddîn, *el-Harâic ve'l-Cerâih*, Kum 1409.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)*, Beyrut 1999.

Rıza Muzaffer, Muhammed, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Beyrut 1992.
Şia İnançları (Akâidu'l-İmâmiyye), çev. Abdülbâkıy Gölpınarlı, İstanbul 1978.

Rızvî, Seyyid Murtazâ, *el-Burhân 'alâ 'Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Beyrut 1991.

Sâbûnî, Nûrudddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979.

Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sîsü'ş-Şîa li 'Ulûmi'l-İslâm*, Kum 1375.

Saffâr el-Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1404.

San'ânî, Muhammed b. İsmâil, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm*, Beyrut 1988.

Sarıtoprak, Zeki, "Dâbbetü'l-Arz", *DİA*, İstanbul 1993.

Sayrafî, Ebû Abdillah, *Nüketü'l-İntisâr li-Nakli'l-Kur'ân*, İskenderiye trs.

Schacht, Joseph, "Abdest", *İA*, İstanbul 1993.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, Beyrut 1998.

Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *'Umdetü'l-Huffâz*, Beyrut 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut trs.

Sofuoğlu, Cemal, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1977.

Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul trs.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983.

el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 2002.

el-Hasâisü'l-Kübrâ, Beyrut trs.

el-Menhecü's-Seviy ve'l-Menhelü'r-Reviy, Beyrut 1986.

Şâhîn, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, y.y., 1994.

Şa'rânî, Ebû Abdurrahmân Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali, *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir fî Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir*, Mısır 1959.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.

Şen, Ziya, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, İstanbul 2007.

Şener, Abdülkâdir, "Abdest", *DİA*, İstanbul 1998.

Şeriati, Ali, *Ali Şiası Safevi Şiası*, çev. Feyzullah Artinli, İstanbul 1990.

Şerif el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin, *Tenzîhü'l-Enbiyâ*, Kum trs.

Şerîf Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Hüseyin, *Şerhü Nehci'l-Belâğa*, Beyrut 1996.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr*, Beyrut trs.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillah Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *Evâilü'l-Makâlât*, Tebriz 1363.

Tashîhu'l-İ'tikâd, [*Evâilü'l-Mâkâlât*'la birlikte], Tebriz 1363.

el-Fusûlü'l-Muhtâra, Kum 1413.

Hülâsatü'l-İcâz, Kum 1413.

el-Mesâilü's-Sereviyye, Kum 1413.

el-Mesâilü'l-'Ukberiyye, Kum 1413.

el-Mesâilü's-Sâğâniyye, Kum 1413.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

Taberî, Ebü'l-Abbas Muhibüddîn Ahmed, *er-Riyâzü'n-Nadire fi'l-Menâkı-bi'l-'Aşere*, Beyrut trs.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1999.

Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülûk, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1967/ Beyrut trs.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Rüstem, *Delâilü'l-İmâme*, Kum trs.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

İ'lâmü'l-Verâ, Tahran trs.

Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali, *el-İhticâc*, Meşhed 1403.

Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillah, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Beyrut 1998.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
Tisdall, William St. Clair, "Shi'ah Additions To The Koran", *The Moslem World*, cilt: III (1913).
Toprak, Mehmet, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, İstanbul 1998.
Toprak, Süleyman, "Haşir", *DİA*, İstanbul 1997.
Tora: *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, [2. Kitap, Şemot], çeviri ve düzenleme: Moşe Farsi, İstanbul 2004.
Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
Kitâbü'l-Ğaybe, Kum 1411.
el-İktisâd fimâ Yete'allaku bi'l-İ'tikâd, Necef 1979.
el-İstibsâr fi-ma'htulife mine'l-Ahbâr, Tahran 1390.
en-Nihâye fi Mücerredi'l-Fıkh ve'l-Fetâvâ, Beyrut 1980.
el-Fihrist, Necef trs.
er-Ricâl, y.y., 1415.
Uğur, Mücteba, "Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 3, sayı: 2 (1989).
Uludağ, Süleyman, "Âl-i Abâ", *DİA*, İstanbul 1989.
Uyar, Gülgûn, *Ehl-i Beyt: İslam Tarihinde Ali-Fâtıma Evladı*, İstanbul 2004.
Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, İstanbul 2000.
Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri, İstanbul 2004.
"Gaybet Sonrası Şiî Kelamının Teşekkülü ve Mu'tezile", *İslâmiyât*, cilt. 2, sayı: 3 (1999).
"Akla Dayalı Şiî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 13, sayı: 1 (2000).
Ünal, Yavuz, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı", *OMÜİFD*, sayı: 7 (1993).
Üzüm, İlyas, "Sünnîlikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, İstanbul 1997.
"Rec'at", *DİA*, İstanbul 2007.
Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991.
Varol, M. Bahaüddin, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, İstanbul 2001.
"Ehl-i Beyt Sevgisi Nedir? Nasıl Olmalıdır*", *İstem*, yıl: 1, sayı: 2 (2003).
Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London 1977.
Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

"Erken Dönem İmamet Doktrinine Dair Mülahazalar", çev. Halil İbrahim Bulut, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1 (2005).

Wensinck, Arent Jan, "Mushaf", *İA*, İstanbul 1993.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İmamiyye'nin Usûlü'd-Din'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.

Yiğit, İsmail, "Muhtâr es-Sekafî", *DİA*, İstanbul 2006.

Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, İstanbul 1997.

Zahir, İhsan İlâhi, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Küveyt 1986.

Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, çev. Ahmed Naim, Ankara 1991.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. Serrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Kahire 1963.

Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, Beyrut 1985; Beyrut 1997.

Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr, nşr. Tayyar Altıkulaç, İstanbul 1995.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut trs.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977; Beyrut 1985.

Esâsü'l-Belâğa, Beyrut 1989.

Zencânî, Ebû Abdillah, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire 1935.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

DİZİN

A
A'meş 206, 253
Abbâd b. Süheyb 202
Abbasi 124, 131, 138
Abbasiler 8, 16, 29, 111, 117, 127, 128, 130, 145
Abdül'alî el-Kerekî 174
Abdulbaki Gölpınarlı 146
Abdülhüseyin Şerefüddîn el-Musevî 11
Abdülhüseyn b. İsa el-Hâirî 174
Abdülkâhir el-Bağdâdî 17, 40
Abdullah b. Abbas 154, 206, 253, 254, 277, 302
Abdullah b. Alkame 319
Abdullah b. Amr 206, 253
Abdullah b. Amr b. el-Âs 209
Abdullah b. Haris 154
Abdullah b. Mes'ûd 190, 198, 205, 206, 207, 209, 253, 254, 255, 277, 282, 284, 286, 296, 302
Abdullah b. Nevf 77
Abdullah b. Ömer 298, 303
Abdullah b. Sâib 238
Abdullah b. Sebe 101
Abdullah b. Sevb 75
Abdullah b. Übey 134
Abdullah b. Umeyr el-Leysî 287, 288
Abdullah b. Zübeyr 206, 286, 298, 303
Abdullah b. Zurayr el-Ğâfikî 215
Abdullah İbn Vehb 153, 254
Abdülmelik b. Mervân 215
Abdurrahmân b. Mülcem 208
Abdürrezzâk 253
Ağa Büzürg Tahrânî 173
Ahbârî 143, 145, 178, 180, 185
Ahbârîler 187, 190
Ahbârîlik 9, 96, 107, 142, 175, 233, 257, 259, 271
Ahmed b. Hanbel 21, 23, 136, 155, 194, 239, 267, 290
Ahmed b. Hilâl 259
Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr 180
Ahmed b. Muhammed el-Murtazâ 10
Ahmed b. Muhammed es-Seyyârî 178, 179, 190
Ahmed b. Yahyâ b. Sa'leb 254
Ahmed el-Kâtib 97
Ahmed Emin 50
Ahruf-i seb'a 229, 232, 251, 253, 254, 256, 259, 260, 261, 263, 267, 268, 272
Âl-i Âbâ 160, 161, 163, 168
Ali b. Ebî Tâlib 208, 216
Ali b. el-Medînî 155
Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin 44, 126
Ali b. Mîsem et-Temmâr 16
Ali el-Esvârî 86
Ali en-Nakî 82
Ali er-Rızâ 152
Ali Şeriati 121, 123
Âliye bint Zabyân 275
Ali Zeynelâbidîn 77
Alkame b. Kays 206, 324
Allâme Meclisî 10
Alphonse Mingana 202

Âlûsî 115, 136, 147, 183, 315, 326
Âmir b. Vasıle 106
Ammâr b. Yâsir 139, 140
Amr b. Dinâr 253, 277, 278
Amr b. Ebî Seleme 153
Amr b. el-Âs 253
Amr b. el-Hureys 277, 318
Amr b. Meymûn 152
Amr b. Şuayb 165
Arent Jan Wensinck 206
Arthur Jeffery 202, 206, 216, 229
Âsım 238, 324
Âsım b. Behdele 231, 238, 239, 246
Âsım kıraati 245, 246, 256
Asiye 220
Atâ 54, 206
Ata b. Ebî Rabah 155, 277
Avf b. Ebî Cemîle 202
Ayetullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî 234, 267
Ayetullah el-Mîlânî 187
Ayyâşî 93, 181, 183

B

Babanzâde Ahmed Naim 68
Bâkıllânî 173
Bâkıriyye 106
Basra Mu'tezilesi 48
Batınilik 228
Bâtıniyye 119
Bedâ 12, 71
Bedir savaşı 49, 64, 166, 208
Bedreddîn el-Aynî 116
Beğavî 147, 169, 301, 315
Belâğî 245
Berâ b. Âzib 277
Beyâniyye 46
Beyhakî 132, 168
Beyhesiyye 155
Bezîğiyye 46
Bezzî 239
Buhârî 92, 132, 194, 197, 203, 209, 239, 253, 267, 289, 318
Büreyde b. Husayb el-Eslemî 30
Büveyhîler 7

C

Ca'berî 243
Ca'fer b. Mübeşşir 66
Ca'fer es-Sâdık 8, 16, 29, 46, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 95, 96, 106, 109, 112, 127, 128, 152, 178, 180, 181, 190, 206, 214, 219, 221, 257, 258, 259, 260, 261, 270, 271, 277, 287, 288
Ca'feriyye 281, 313
Câbir b. Abdillah 54, 277, 286, 287, 301, 303
Câbir b. Yezîd el-Cu'fî 106
Câbir b. Zeyd 137
Câbir el-Cu'fî 46
Caetani 276
Cahderî 137
Cahiliye devri 99
Cassas 139, 141, 295
Cebr-i mutavassıt 8
Cebrail 180, 219, 221, 222, 255, 258, 267, 268, 320, 325
Cemâleddîn el-Kâsımî 255
Cemal Sofuoğlu 31
Cemel 69
Cenâbezî 147, 189, 203
Cennetülbakî 106
Cerîriyye 128
Cevâd Mağniyye 94
Cübbâî 156
Cüveyriyye 170

D
Dahhâk 54, 137, 324
Dârekutnî 103, 239
Dâvud b. Ali 323
Dâvud b. Ali el-İsfahânî 323
Derveze 301
Dirbas 238
Dwight M. Donaldson 66

E
Ebân b. Ayyâş 177
Ebü'd-Derdâ 132, 209, 255
Ebü'd-Deylem 153
Ebü'l-Abbas en-Necâşî 178
Ebü'l-Âliye 54, 253
Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir 177, 190
Ebü'l-Esved ed-Düelî 152
Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî 54
Ebü'l-Feth el-Kerâcikî 97
Ebü'l-Fütûh er-Râzî 97
Ebü'l-Hamrâ 153, 162
Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî 110, 147, 178
Ebü'l-Hasen el-Eş'arî 40, 101
Ebü'l-Hattâb el-Esedî 76, 77
Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât 72, 173
Ebü'l-Hüseyn el-Malatî 75
Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf 86
Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Kûfî 178
Ebü'l-Kâsım el-Hûî 184, 196, 203, 230, 238, 248, 266, 272
Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî 129, 178, 257
Ebü't-Tufeyl 106
Ebû Abdillah Câbir el-b. Yezîd Cu'fî 105
Ebû Abdillah el-Halîmî 116
Ebû Abdillah en-Nu'mânî 45, 178, 257
Ebû Abdillah İbnü'l-Arabî 120
Ebû Abdirrahman es-Sülemî 217, 238, 247, 256
Ebû Abdirrahmân Sâlim 198
Ebû Ali et-Tabersî 11, 24, 46, 93, 147, 179, 186, 203, 218, 261
Ebû Ammâr 162
Ebû Amr 231, 233, 247, 324
Ebû Amr ed-Dânî 230, 252
Ebû Atâ Eflah b. Yesâr 126
Ebû Bekr 28, 191, 211
Ebû Bekr b. Ayyâş 239
Ebû Bekr el-Bâkıllânî 200, 256
Ebû Bekr İbn Mücahid 230, 231
Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 273, 281, 314, 315
Ebû Bekr Şu'be 246, 324
Ebû Ca'fer 287, 288, 289
Ebû Ca'fer el-Ahvel 16, 46, 81
Ebû Ca'fer el-Kârî 231, 324
Ebû Ca'fer el-Küleynî 60, 178, 257
Ebû Ca'fer el-Mansûr 127
Ebû Ca'fer en-Nehhâs 332
Ebû Ca'fer et-Tûsî 25, 53, 57, 74, 78, 81, 86, 93, 96, 114, 147, 153, 154, 178, 185, 186, 203, 218, 247, 256, 327
Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen es-Sayrafî 178
Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Küleynî 129
Ebû Ca'fer Saffâr el-Kummî 258
Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Berkî 129
Ebû Cehil 170
Ebû Cemre 286

Ebû Dâvûd 102
Ebû Halef el-Kummî 125
Ebû Hâmid el-İsferâyinî 207
Ebû Hanife 29, 288, 289
Ebû Hâtim 102, 232
Ebû Hâtim es-Sicistânî 254
Ebû Hayve 137
Ebû Hayyân el-Endülüsî 207
Ebû Hilal el-Askerî 149
Ebû Hureyre 54, 253, 254, 317
Ebû Huzeyfe 206
Ebû Huzeyme el-Ensârî 199, 200
Ebû İshak İsmail b. İshak 232
Ebû Kılâbe 253, 266
Ebû Leylâ 152
Ebû Mansûr Deylemî 132
Ebû Mansûr el-Bağdâdî 102
Ebû Mansûr el-Ezherî 254
Ebû Mansûr et-Tabersî 178, 187
Ebû Muhammed Ma'kıl b. Sinân 69
Ebû Musa el-Eş'arî 206
Ebû Müslim el-İsfahânî 156
Ebû Nadra 287, 290
Ebû Ömer Hafs b. Süleyman 239, 256
Ebû Recâ 137
Ebû Sa'd es-Sem'ânî 74
Ebû Saîd el-Hudrî 153, 161, 162, 163, 253, 277, 286
Ebû Saîd Ferec b. Lüb 231
Ebû Şâme 240, 241, 266
Ebû Şâme el-Makdisî 230, 264
Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî 85, 178
Ebû Sehl İsmail en-Nevbahtî 96
Ebû Turâb 215
Ebû Ubeyd 201, 232, 233, 254
Ebû Ubeyd el-Herevî 252
Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm 278
Ebû Umeyr 260
Ebû Ya'lâ Hamza el-Hüseynî 214
Ebû Zer el-Ğıfârî 152
Ebû Zeyd 198
Ebû Zeyd Belhî 66
Ebû Zeyd Kays b. es-Seken 209
Ehl-i Beyt 8, 12, 16, 21, 22, 30, 36, 44, 45, 53, 54, 61, 62, 63, 77, 81, 108, 111, 114, 122, 124, 128, 143, 147, 149, 150, 151, 154, 157, 159, 160, 167, 168, 171, 183, 188, 190, 218, 221, 224, 228, 238, 245, 247, 248, 260, 262
Ehl-i Beyt imamları 26, 29, 39, 60, 83
Ehl-i bid'at 7
el-Esved b. Yezîd en-Nehâî 206
Elmalılı Hamdi Yazır 147, 164, 169, 320
Emevi 124, 131, 138
Emeviler 8, 16, 29, 76, 111, 128
Emeviler 46, 75, 117, 127, 145
Enes b. Mâlik 153, 161, 162, 206, 209, 210, 253, 277, 324
Ensar 27
Eş'arî 34, 42
Eş'arîler 41, 43
Eş'ariyye 8
Esedüllâhi'l-Ğâlib 208
Esma 291
Esmâ bint Ebî Bekr 277
Esmâ bint Nu'mân b. el-Esved 275
Esmâ bint Yezîd 313
Evtas gazvesi 291, 293, 294, 295

F

Fahreddîn er-Râzî 10, 11, 31, 34, 35, 43, 55, 56, 57, 58, 65,

67, 71, 72, 97, 136, 139, 141, 142, 147, 173, 176, 284, 289, 331
Fâtıma 22, 155, 157, 160, 162, 164, 170, 222
Fâtıma mushafı 224, 228
Fazlullah b. Rûzbihân el-Hunci 11
Ferrâ 201
Feyz-i Kâşânî 11, 147, 178, 187, 188, 189, 203, 215, 233, 234, 258, 260, 261, 262, 263
Firavun 110, 131, 149
Fîrûzâbâdî 148, 149
Fudayl b. Yesâr 259, 261
Furât b. İbrahim el-Kûfî 24
Furat el-Kûfî 178

G

Gadîr-i Hum 23, 30, 31
Garcin De Tassy 182
Gazâlî 68, 227
Gulât-ı Şîa 8

H

Haccâc 324
Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî 202
Hâdî Ma'rifet 233, 236, 237, 238, 240, 244, 245, 246, 264, 266, 272
Hafs 246, 324
Hafsa 206
Hakîm b. Sa'd 153
Hâkim en-Nîsâbûrî 23, 103, 168
Halef b. Hişâm 231, 324
Halifelik 59
Hâmân 110
Hamse-i âl-i abâ 152
Hamse-i tâhire 150
Hamza 232, 239, 240
Hamza b. Habîb 231, 239, 247, 324
Hanbelîler 313
Hanefî mezhebi 313
Haricîler 103, 124, 144, 154
Haricîlik 155
Hâris b. Suveyd 206
Hârûriyye 155
Hasan 157, 160, 162, 163, 164
Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye 177
Hasan el-Askerî 82, 106, 129, 135
Hasen b. Musa en-Nevbahtî 96
Hasen el-Basrî 54, 137, 139, 156, 166, 277, 323
Hâşimîler 28
Hâşımoğulları 27
Haşviyye-i Âmme 186
Hâtıb b. Ebî Beltea 134
Hattâbiyye 46, 76, 227
Havle binti Ca'fer el-Hanefiyye 106
Hayber'in fethi 293, 294, 295
Haydar 208
Hâzin 301
Hevâzin 254, 269
Hilal el-Askerî 149
Hillî 20, 21, 43
Hıristiyan 101, 104, 279, 295, 311
Hıristiyanlar 30, 31, 66
Hişâm b. Ammâr 239
Hişâm b. Hakem 16, 46, 47, 48, 49, 81, 82
Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî 16, 46, 81
Hişam b. Urve 201
Hittân 206
Hızır 26
Hudeybiye antlaşması 314

Hûî 88
Hulefa-i râşidîn 29
Humeyd b. Kays 137
Humeydî 253
Huneyn-Hevâzin gazvesi 293
Huneyn seferi 294
Hür el-Âmilî 135, 142, 187, 218
Hüseyin 157, 160, 162, 163
Hüseyin el-Eşkâr 166
Hüzeyl 254, 269
Huzeyme b. Sâbit 200
Hz. Âişe 10, 133, 153, 161, 162, 193, 195, 201, 206, 296, 314, 315, 316, 317, 318
Hz. Ali 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 36, 63, 64, 69, 102, 106, 108, 142, 150, 152, 153, 181, 183, 184, 188, 190, 198, 208, 210, 211, 213, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 249, 257, 258, 260, 263, 268, 277, 294, 300, 323, 325
Hz. Ebû Bekr 10, 23, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 54, 142, 170, 198, 205, 213, 217, 219, 228, 291, 298, 314
Hz. Fâtıma 63, 64, 150, 152, 153, 163, 183, 208, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 228
Hz. Hasan 63, 64, 150, 152, 214, 277
Hz. Hüseyin 63, 64, 75, 105, 108, 124, 150, 152, 165, 277
Hz. İbrahim 58, 78, 91, 150, 225
Hz. İsa 220
Hz. Lût 168
Hz. Meryem 218, 225
Hz. Muhammed 16
Hz. Musa 25, 91, 110, 149, 177, 310
Hz. Nuh 148, 168
Hz. Ömer 10, 23, 28, 32, 54, 142, 170, 192, 195, 197, 198, 199, 211, 213, 224, 253, 285, 289, 291, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 325
Hz. Osman 10, 29, 32, 153, 179, 182, 199, 201, 202, 206, 216, 217, 228, 231, 241, 243, 251, 253, 255, 256
Hz. Peygamber 19, 20, 23, 24, 31, 32, 33, 36, 43, 49, 100, 134, 150, 151, 153, 176, 177, 181, 188, 196, 199, 200, 205, 208, 209, 220, 221, 233, 236, 238, 242, 244, 251, 257, 264, 265, 268, 270, 282, 286, 293, 295, 298, 300, 303, 311, 313, 314, 322, 326, 327, 328, 334
Hz. Süleyman 113
Hz. Yûnus 91

I-İ

Ignaz Goldziher 74, 125, 229
Irak b. Hâlid 237
İbâziyye 144, 155
İbn Abbas 54, 137, 155, 161, 167, 201, 216, 238, 278, 282, 284, 285, 287, 291, 296, 299, 303, 324, 325
İbn Abdilberr 254, 255
İbn Adî 102
İbn Âmir 231, 232, 233, 236, 237, 239, 323

İbn Âşur 323, 330
İbn Atiyye 135, 254, 315
İbn Bâbeveyh el-Kummî 44, 108
İbn Battâl 299
İbn Cüneyd 85
İbn Cüreyc 277, 278
İbn Cüzey 212
İbn Ebi'd-Dünyâ 132
İbn Ebi'l-Hadîd 126
İbn Ebî Amre 276
İbn Ebî Dâvûd 201, 202, 212
İbn Ebî Hâtim 165
İbn Ebî Leylâ 253
İbn Ebî Şeybe 253, 317
İbn Ebî Talha 54
İbn Ebî Zeyneb 45, 257
İbn Evs b. Yezîd b. Esram b. Sa'lebe b. Gunm b. Mâlik b. en-Neccâr 199
İbn Hacer 133, 154, 207, 239, 293, 299, 316, 318
İbn Hacer el-Askalânî 133, 212
İbn Hacer el-Heytemî 10, 33
İbn Hanbel 201
İbn Hazm 173, 207, 256, 323
İbn Hibbân 102
İbn İshak 321
İbn Kayyım el-Cevziyye 291
İbn Kesîr 11, 116, 136, 147, 169, 176, 231, 239, 301, 315, 324, 325, 329, 330
İbn Kuteybe 27, 201, 240, 254
İbn Mâce 23, 193
İbn Maîn 102
İbn Merdeveyh 165, 168
İbn Mes'ûd 210, 241, 253, 266, 282, 285, 321, 325
İbn Mücâhid 232, 233, 246
İbn Necîh 54
İbn Ömer 325
İbn Rüveyş 158
İbn Şâzân en-Nîsâbûrî 9, 106, 107, 184
İbn Sebe 103, 105
İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî 9, 97, 135, 182
İbn Sîrîn 213, 214
İbn Tâvûs 218
İbn Teymiyye 10, 31, 63, 262
İbnü'l-Arabî 124, 318, 320, 321
İbnü'l-Cevzî 136, 147, 167, 194, 195, 239
İbnü'l-Cezerî 230, 233, 237, 239, 241, 247, 265
İbnü'l-Hâcib 241
İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî 66
İbnü'l-Medînî 239
İbnü'l-Münzir 165, 168, 303
İbnü'l-Mutahhar el-Hillî 10, 11, 42, 52, 186
İbnü'n-Nedim 210, 214
İbnü's-Sevdâ 103
İbn Vehb 255
İbn Vehb b. Sebâ 103
İbrahim en-Nehâî 54, 277
İbranca 198
İfk hadisesi 316
İhsan İlahi Zâhir 173
II. Mervan 16
İkrime 54, 169, 206, 212, 323, 324
İkrime el-Berberî 154, 161
İmam Ali en-Nakî el-Hâdî 79
İmam Ca'fer es-Sâdık 26
İmam Ebü'l-Hasen er-Rızâ 226
İmam el-Eş'arî 37, 72
İmam eş-Şâfiî 138, 144, 273, 278
İmamet 8, 15
İmam Mâlik 154, 253
İmam Mâtüridî 40

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî 42
İmam Zeyd 29
İmam Züfer 277
İmrân b. Husayn 224, 277, 301
İncil 148, 222
İsa b. Musa 76
İsmail b. Ca'fer 79, 80, 82, 106
İsmail b. Ebî Üveys 254
İsmail Hakkı Bursevî 67
İsmâiliyye 106, 119
İsmet nazariyesi 50, 65
İsrailoğulları 109
İzzet Derveze 281, 284, 304

J
John Wansbrough 202
Joseph Schacht 311

K
Kabe 218
Kâdî Abbdülcebbâr 101, 173
Kâdî Beyzâvî 147
Kâdî İyâz 255
Kâim 130
Kâşifülğıtâ 72, 103, 104, 107, 123, 187, 189, 296
Katâde 137, 161, 284, 324
Kerbela 105, 125, 126
Kesîr b. Ayyâş 177
Keysâniyye 75, 105, 106
Kinâne 269
Kisâî 231, 232, 247, 323
Kitab-ı Mukaddes 104
Kitâbü'l-Mesâhif 206
Küleynî 24, 66, 84, 85, 142, 180, 190, 221, 226, 258
Kummî 11, 24, 93, 181, 183, 190, 219
Kunut duaları 207
Kureyş 17, 134, 218, 254, 269
Kureyş lehçesi 256, 269
Kurtubî 116, 136, 147, 163, 176, 193, 267, 284, 315
Kütüb-i Erba'a 271
Kütüb-i Sitte 253, 271

L
Leon Caetani 275
Levh-i mahfuz 83, 87
Leys b. Sa'd 195

M
M. Cevâd el-Belâğî 235
Ma'kıl b. Sinân 69
Ma'mer b. Râşid 253
Mağniyye 115
Mâlik b. Enes 194
Mâlikî 273
Mâlikîler 281, 313
Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî 7
Masum imam nazariyesi 65, 66
Mâtüridîler 8, 40, 41
Mâverdî 295
Mecdüddîn İbnü'l-Esîr 263
Meclisî 21, 72, 108, 142
Mecusi 279
Mecusiler 310
Medine Yahudileri 176
Mehdi 100, 111, 226
Mehdi Bazergân 156
Mehdilik 8, 99
Mekhûl 298
Mekke'nin fethi 293, 295, 314
Mekkî b. Ebî Tâlib 230, 238
Meryem 220
Mescid-i Nebevî 24
Mirzâ Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî 179
Mü'minüttâk 46
Mu'tezile 9, 19, 39, 41, 71, 74, 85, 86, 95, 99, 101, 143, 259

Mu'tezilî 7, 97, 203
Muammeriyye 46
Muaviye b. Ebî Süfyân 10, 111, 277
Muâz b. Cebel 137, 138, 198, 209
Mücâhid 54, 137, 138, 161, 206, 238, 277, 282, 284, 324, 325
Müdârâ 133, 134
Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî 237
Muğîre b. Şu'be 277
Muğîriyye 46
Muhammed Abduh 11
Muhammed Âbid el-Câbirî 125
Muhammed b. Ebî Umeyr 48
Muhammed b. el-Hanefiyye 106
Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr el-Kummî 178
Muhammed b. Hanefiyye 125, 126, 128
Muhammed b. Hasan 130
Muhammed b. Hasen el-Mehdî 218
Muhammed b. Sîrîn 154, 212, 253
Muhammed b. Yahyâ es-Sayrafî 259
Muhammed Bahâuddîn el-Âmilî 187, 218
Muhammed Bâkır el-Meclisî 71
Muhammed Cevâd el-Belâğî 187, 230, 266, 272
Muhammed Cevâd Mağniyye 69, 115, 187, 218, 222
Muhammed el-Bâkır 29, 78, 80, 106, 125, 126, 127, 128, 152, 157, 177, 178, 180, 181, 183, 192, 234, 258, 260, 270, 271, 277, 287, 325
Muhammed Emin el-Esterâbâdî 9
Muhammed Esed 166
Muhammed Hâdî Ma'rifet 173, 264
Muhammed Mehdî el-Kazvînî 10
Muhsin el-Emîn 11, 100, 187
Muhsin Fânî el-Keşmîrî 182
Muhtar es-Sekafî 74, 75, 76, 77, 95, 105
Muhtâriyye 75
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî 264
Mülhidler 193
Muntazar Kâim 226
Mürcie 99
Müreysî 315, 316
Murtazâ 208
Mus'ab b. Zübeyr 753
Musa Cârullah Bigiyef 11, 173
Musa el-Kâzım 82, 98, 106, 145
Musa el-Musevî 97
Musevilik 310, 312
Müseylimetülkezzâb 141
Müslim 23, 93, 194, 197, 203, 239, 253, 267, 276, 289, 290, 291, 298, 301
Müslim b. Haccâc 21, 194
Müslim el-Kurey 290
Mustafa Gâlib 225
Mustafa Sâdık er-Râfiî 255
Mut'a nikâhı 12, 274, 276, 278, 279, 282, 286, 287, 289, 293, 295, 297, 302
Mütenebbî 234

N

Nâfi' 231, 233, 240
Nâşî el-Ekber 27
Nâsır li'l-Hak 323
Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî 187, 218

Nasîrüddîn et-Tûsî 10, 72
Nâvusiyye 106
Nazzâm 86
Necedât 125, 144
Necmeddin-i Dâye 67
Nefsü'z-Zekiyye 127
Nesâî 102, 239
Nesh teorisi 192, 194, 195
Nevbahtî 80, 101
Nevevî 68, 207, 276, 294
Nuh'un gemisi 22
Nûreyn ve Velâye sureleri 182
Nûrullah et-Tüsterî 10, 11

O-Ö
Osman b. Affân 237, 238
Ömer b. Hattâ 270
Ömer b. Hattâb 269

P
Pençe-i âl-i abâ 152

R
Radikal bir teokrasi 65
Rafızîler 32, 71, 81, 129, 304
Râfızîler 193
Râğıb el-İsfahânî 291
Rasûl Ca'feriyyân 173, 179, 189, 196
Rebî' b. Huteym 206
Rebî b. Meysere 277
Rebî b. Sebre 292
Rec'at 12
Recm ayeti 196
Reşid Rıza 11, 133, 136, 276, 326
Riyaset 15
Riyâset-i âmme 15

S
Sa'd b. Ebî Vakkâs 152
Safevî 7, 121, 122
Saffâr el-Kummî 83, 180
Safura 220
Safvân b. Ümeyye 277
Saîd b. Cübeyr 161, 165, 166, 206, 277, 282, 284, 302
Sâid b. el-Müseyyib 155, 296
Said b. Mansur 201
Sakîf 254, 269
Salah-aslah nazariyesi 19
Salih b. Keysân 206
Samerra 130
Samîler 312
Sâre 220, 225
Schacht 312
Sebeiyye 75, 101, 103, 105
Sebre el-Cühenî 291
Sehl b. Sa'd es-Saîdî 277
Sekaleyn Hadisi 23
Seleme b. el-Ekva' 277, 286
Seleme b. Ümeyye el-Mahzûmî 277
Semura b. Cündeb 253, 254
Serahsî 140
Sevâd-ı a'zam 7, 8
Seyf b. Ömer el-Üseydî et-Temîmî 103
Seyfüddin el-Âmidî 68, 89
Seyyid Ali Hüseynî el-Mîlânî 173
Seyyid Ca'fer Murtazâ 227
Seyyid el-Himyerî 106
Seyyid Hâşim el-Bahrânî 11, 178
Seyyid İbn Tâvûs 186
Seyyid Murtazâ er-Rızvî 173
Seyyid Nimetullah el-Cezâirî 178
Seyyid Şerif Cürcânî 39
Sıffîn 69
Süddî 54, 165, 278, 282, 284
Sufiyye 67
Sufriyye 125, 144, 155
Süfyân b. Uyeyne 239, 254

Sükûtî tevatür 232
Süleyman Ateş 173, 238
Süleyman b. Cerîr 80, 81, 82, 128
Süleymâniye 80, 128
Süleym b. Kays 177
Süleym b. Kays el-Hilâlî 177
Sultan Muhammed el-Cenâbezî 178, 188, 264
Sünnî tasavvuf geleneği 227
Süryanca 198
Suyûtî 68, 147, 165, 169, 194, 196, 211, 254, 255

Ş
Şa'bî 324, 325
Şafiîler 281, 313
Şair Kûseyyir 106
Şehîd-i Sânî 233, 234
Şehristânî 73
Şerîati 122
Şerîf el-Murtazâ 42, 71, 74, 86, 96, 185, 186, 203, 218, 259
Şeyh Müfîd 24, 25, 40, 41, 42, 61, 66, 71, 74, 79, 86, 87, 88, 96, 100, 108, 143, 185, 186, 203, 218, 259, 277
Şeyh Rıza Muzaffer 114
Şeyh Sadûk 26, 44, 47, 50, 53, 66, 71, 72, 78, 86, 96, 107, 130, 142, 180, 203, 259, 264
Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî 185, 218, 257
Şeytânüttâk 46
Şihâbüddîn el-Âlûsî 64, 104, 173, 182, 191, 325
Şihâbüddîn el-Bennâ 231
Şuayb 220

T
Tabatabâî 19, 51, 59, 147, 153, 158, 159, 218, 285, 291, 296, 297, 305, 326, 328, 329
Taberânî 165, 168, 215, 317
Taberî 102, 137, 147, 163, 167, 169, 201, 232, 233, 237, 241, 254, 255, 266, 267, 275, 282, 301, 315, 323, 329
Tabersî 62, 94, 95, 101, 112, 135, 153, 158, 263, 271, 328, 330
Tahâvî 254, 255
Takiyye 12
Talha b. Musarrif 206
Tathîr ayeti 60, 61, 62, 151, 152
Tâvûs b. Keysân 277
Tayâlîsî 253
Tebük gazvesi 28, 213, 293, 294
Teftazânî 29
Temîm 254, 269
Tenasüh 106
Tevrat 148, 176, 177, 222, 307
Teyemmüm 315, 317
Theodor Nöldeke 205, 229
Tirmizî 168, 267, 299
Torah metni 310
Tûsî 71, 95, 180, 271

U-Ü
Ubâde b. Sâmit 134
Übey b. Ka'b 190, 192, 193, 198, 206, 207, 209, 216, 241, 282, 284, 285, 302
Ubeyd b. Umeyr 206
Uhud 208
Urve b. Zübeyr 201, 286, 290, 291, 298
Usûlî 189, 259

Usûliler 190
Usûlîlik 9, 74, 85, 96, 100, 108, 175, 186
Ümmü'l-Haseneyn Fâtıma bint Muhammed 218
Ümmü Seleme 152, 153, 161, 162, 163, 168, 206

V

Vâhidî 315
Vahy-i nebî 225, 227
Vahy-i vasî 225, 227
Vâsile b. el-Eska' 153, 162
Veda haccı 23, 24, 169, 293, 295
Velâye 182
Velâye suresi 183

W

W. Heffenin 275

Y

Ya'kub el-Hadramî 324
Ya'kûbî 215, 216
Ya'lâ b. Ümeyye 277
Yahudi 101, 104, 279, 295, 311
Yahudiler 30, 31, 92, 176, 177, 205, 310
Yahudilik 104
Yahyâ b. Main 239
Yahya b. Saîd el-Ensârî 154
Yakub el-Hadramî 137
Yedi harf 251, 271
Yedi kıraat 244
Yemâme savaşı 198
Yemen 269
Yemen seferi 30
Yezid b. Muaviye 125

Z

Zahirîlik 323
Zebûr 222
Zeccâc 163, 332
Zehebî 68, 237, 239, 247
Zemahşerî 97
Zerkânî 90, 217
Zerkeşî 89, 194, 195, 241
Zeyd b. Ali 127, 157
Zeyd b. Erkâm 253
Zeyd b. Eslem 54
Zeyd b. Sâbit 195, 198, 199, 206, 209, 211, 238, 253, 277
Zeydiyye 71, 80, 99, 101, 128
Zeynelâbidîn 152, 277
Zeynüddîn b. Ali el-Cebeî 233
Zir b. Hubeyş 193, 238
Ziya Paşa 111
Zübeyr b. el-Avvâm 291
Zürâre b. A'yen 46, 81, 258

Mustafa ÖZTÜRK

Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri

Ehl-i Sünnet ile Şia arasında asırlar boyu tartışılan muhtelif konuların mukayeseli biçimde ele alındığı bu eserin Şia'yı ve Şiî Müslümanların dinî düşünce dünyasını daha yakından tanımaya ve belki bu sayede iki mezhep arasındaki kalın buz tabakasını en azından tek taraflı olarak bir nebze eritmeye vesile olacağı umulmaktadır. Bunun içindir ki eserde yer alan polemik konularının hiçbirinde Sünnîlik ya da Şiîliğin haklılığına ilişkin bir ön kabulden hareketle fikir beyan edilmemiş, konuların işlenişinde tarafsız kalınmaya özen gösterilmiştir. Dolayısıyla kimi zaman Ehl-i Sünnet'in görüşü hakkında "isabetli" denilmiş, kimi zaman da Şia'nın görüşüne doğruluk ve haklılık payesi verilmiştir.

Elinizdeki bu eser bir yönüyle Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki en meşhur polemikleri mukayeseli biçimde sunmak, diğer yönüyle de bu polemiklerin Kur'an'la sahici bir ilgi ve ilişkisinin bulunup bulunmadığını, eğer varsa bunun ne düzeyde olduğunu ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır.

58330
AHP

ANKARA OKULU YAYINLARI